

Gilles Deleuze og kulturteori

-- *Et hekseridt*

I løbet af sit liv skrev den franske filosof Gilles Deleuze (1925-1995) om et utal af ting. Tidligt i sin karriere skrev han bøger om andre filosoffer såsom Immanuel Kant, David Hume, Gottfried Wilhelm Leibniz og Friedrich Nietzsche. Han skrev om forfatteren Marcel Proust og om maleren Francis Bacon. Han skrev to bøger om film. Sammen med Félix Guattari skrev han hovedværkerne *Anti-Ødipus* (1983) og *1000 plateauer* (1987), der spredte sig over samfundsanalyse, lingvistik, krigshistorie, geologi og antropologi. Det er ikke nogen simpel opgave at opsummere disse forskelligartede emner.

Når man giver sig i kast med Gilles Deleuzes filosofi, finder man tilmed, at den er temmelig svært tilgængelig. Deleuze sættes ofte i bås med Michel Foucault, Jean-François Lyotard og Jacques Derrida, en generation af store franske tænkere, der gjorde op med den strukturalisme, der herskede i 50erne og 60erne, og definerede, hvad der nu betegnes "poststrukturalisme." En anden betegnelse for hans arbejde er *forskels*-filosofi, et forsøg på at tage det forskellige, snarere end det identiske, som *primært* for filosofien. Når Deleuze er svær at læse, er det ikke blot på grund af de mange tekniske koncepter han udvikler, men også fordi hans projekt handler om at ændre dybtliggende filosofiske og kulturelle tankemønstre.

Michel Foucault forudsagde at det 20. århundrede en dag ville blive betegnet som 'Deleuziansk.' Det er uvist om dette kommer til at holde stik. Ikke desto mindre kan det observeres at en lang række af Deleuzes ideer og temaer har fundet udbredelse – nogen gange direkte, men som oftest indirekte – indenfor sociologi og antropologi, kulturstudier og geografi, indenfor videnskabs- og teknologistudier (STS) og indenfor kunst og æstetik. Disse inspirationer viser sig blandt i studier af "affekt", "materialitet", "magt", "performativitet" og "ontologi."

Da der er *alt for meget* at sige om Deleuze, er denne introduktion skrevet med relativt fri hånd. Den introducerer en række vigtige ideer – med særlig reference til ovenstående temaer – der har det fællestræk, at de er centrale for diskussioner, der udfolder sig i kulturforskningen og sociologien i dag. Ud over primærlitteraturen eksisterer der en omfattende sekundærlitteratur, som den interesserede læser kan konsultere.

Den frie komposition kan siges at være i Deleuzes ånd. Han begynder sit

studie af *Spinoza. Praktisk filosofi* (1988) med et citat fra den amerikanske forfatter Bernard Malamud. At komme i berøring med Baruch Spinoza (1632-1677), læser vi, er som at blive taget på et 'hekseridt', som at få en 'hvirvelvind' på ryggen.

Situationen kan ikke kontrolleres og man må derfor i første omgang hengive sig til den. Sådan er det også med Deleuze.

Vi ved endnu ikke hvad en krop er i stand til

I dag kan man ikke læse mange siders kulturteori uden at støde på begrebet "affekt" (Gregg og Seigworth 2010). Affekt er blandt andet kulturteoriens forsøg på igen at inddrage kropsligheden efter diskursanalyse og social konstruktivisme (Massumi 2002, Blackman 2008). Der er ikke tale om at vende tilbage til ideen om en "naturlig" krop, for vi har lært, at ideen om det naturlige selv er en effekt af sociale, politiske og historiske processer (Lorraine 1999). Selv det, der forekommer mest naturligt, er også fyldt med "unaturlige" former som kultur, magt og sprog. Affekt leder også tankerne hen på "følelse." Der er dog heller ikke tale om en vending mod psykologi og emotion i dens gængse former (Brown og Stenner 2009). Affekt, siges det, påvirker gennem dybere og mere ubemærkede registre, der ligger 'under', eller går på tværs af subjekter. Affektbegrebet kommer til os gennem Deleuze og Spinoza.

I *Spinoza. Praktisk filosofi* (1988) defineres kroppe af deres evne til at blive påvirkede. Kroppe, snarere end "bevidsthed," overtager rollen som filosofiens "nye model" (17), og hver krop må fortolkes som et "ekspressivt center" (Deleuze 1990, 327). Men selvom den "individuelle" krop er i centrum, er der ikke tale om nogen form for konventionel individualisme. For det første dækker kropsbegrebet ikke blot mennesker, men også dyr, planter og mineraler. For det andet fokuserer Spinoza på, hvordan affekt er distribueret på tværs af kroppe (124). Det er igennem gensidige påvirkninger kroppe imellem, at nye relationer og handlemuligheder opstår. Dette udgangspunkt har blandt andet været en væsentlig inspirationskilde for Bruno Latours relationelle antropologi, aktør-netværksteorien, der ligesom Spinoza benytter sig af formelen: Jo flere påvirkninger, jo flere handlemuligheder (Latour 2004). I sig selv er dette dog en problematisk formulering, for det er selvsagt ikke alle påvirkninger, der øger handlemulighederne. Tværtimod har mange interaktioner med andre kroppe begrænsende, eller hvad Spinoza kalder "triste," konsekvenser.

Kropslige interaktioner er således centrale for Deleuzes udlægning af Spinozas *etik*. I modsætning til hvad man normalt forstår ved dette begreb, fokuserer Spinozas

etik dog ikke på spørgsmål vedrørende det gode og det onde (han ville ikke imponeres over nutidens retorik omkring terror). Det relevante er, at lære at *sortere* mellem gode og dårlige møder mellem kroppe; det vil sige, at lære at *denne* slags krop mindsker min evne til at handle, mens *denne* forøger den. Det gode manifesteres simpelthen som en forøget kapacitet for handlen, det dårlige som en formindsket.

Spinoza bruger denne fremgangsmåde i en overraskende analyse af Adams syndefald (Deleuze 1988, 31). I sin korrespondance (1664-1665) med den hollandske kornhandler og amatørteolog Willem van Blijenbergh, insisterer Spinoza på, at gud ikke *forbød* Adam at spise æblet. Gud *afslørede* blot, hvilke konsekvenser det ville have for Adam at gøre det: at det ville skabe en såkaldt passiv affekt, der ville formindske Adams evne til at handle (eftersom han ville blive forvist fra paradiset). Det moralske spørgsmål om godt og ondt fortoner sig i denne analyse. Ligesom fordærvede østers kan give madforgiftning, er problemet med Adams indtagelse af æblet *kropsligt* snarere end *moralsk*.

Det følger, at etik ikke har noget at gøre med etableringen af en passende moral, der kan fungere som levetråd for livet. Deleuzes Spinoza er her meget tæt på Nietzsches vitalisme (se Deleuze 1983, Nietzsche 1999, Jensen & Selinger 2003). Der er ikke nogen ultimative kriterier, der dikterer hvad det gode er. På nær i særlige tilfælde, som når Gud ”afslører” at æblet er dårligt for Adam, er der ingen mulighed for *på forhånd* at vide, hvilke relationer der vil være gode eller dårlige. Og det betyder at vores eksistens må ses som et løbende eksperiment (Deleuze 1988, 40).

Der er her tale om et dobbelt forhold. På den ene side er det kroppens påvirkninger, der ultimativt definerer det gode og det dårlige. Men på den anden side er det kun i det omfang, at de erfaringer kroppen gør sig om affekter, opsamles, og krystalliseres som *ideer*, at de kan bruges til at vejlede vore liv (Deleuze 1990, 220). Hvad vi kalder ”bevidsthed”, er hverken mere eller mindre end den ”ide” vi er i stand til at forme om kroppen. Og ligesom den nyfødte krop er ubehjælpelig, fordi den endnu ikke er blevet påvirket af særlig mange ting, er den friske ide *utilstrækkelig*, indtil den gradvist er blevet forfinet i samspil med mange andre kropslige erfaringer. På det samfundsmæssige niveau drejer det sig om den *kollektive* forfinelse af ideer, der ændrer sig fra det utilstrækkelige og gradvist bliver til ”common notions”, der kan understøtte samfundets organisering (Deleuze 1990, 119).

Fokus er altså på specifikke kroppe, ekspressive centre, der påvirker og påvirkes. Som nævnt er individualismen i denne formulering kun tilsyneladende, fordi

kroppe defineres af deres gensidige møder. Kroppens "essens" er ikke givet, den formes af de mange *relationer* den indgår i. En hest, en fisk og et menneske kan påvirke hinanden, men de påvirkes forskelligt (Deleuze 1990, 217). Set i lyset af affekter, er der større lighed mellem en okse, og en hest der arbejder i marken, end mellem arbejdshesten og en galophest (Deleuze 1988, 124). I forhold til en specifik krop, må vi derfor sige, at vi endnu ikke ved hvad dette sæt af påvirkninger er. Vi kan ikke på forhånd vide hvad en krop er i stand til, men *det vil gradvist vise sig* (Deleuze 1990, 226).

Det er rigtigt at kroppens kapaciteter virker mere udefinerede mens den endnu er under udvikling, mens den færdigudviklede krop forekommer mere forudsigelig. Men denne distinktion må blødes op. Selv aldrende kroppe kan ændres af nye sammenhænge, som illustreret af medicinsk behandling, yoga og meditativ praksis, eller for den sags skyld blot af oplevelsen af at blive revet ud af vanlige rammer. Ydermere er der ikke blot tale om at kroppens fysiske evner kan ændres, men også at gamle ideer kan forkastes og nye opstå. Og hvis dette er tilfældet for den individuelle krop, bliver Spinozas udsagn langt mere prægnant på et overordnet niveau. Hvis man tænker på 'mennesket', 'robotten', eller 'planeten' som generelle kategorier, står det lysende klart at vi vitterligt ikke ved hvad de vil blive i stand til.

Denne eksperimentelle og relationelle indgangsvinkel danner baggrunden for hvad Deleuze kalder for Spinozas "nye naturalisme" (Deleuze 1990, 232), en ganske besynderlig, eller endog unaturlig, materialisme.

En unaturlig materialisme

Såkaldt "materialistiske" ideer og anskuelser er i de senere år vendt tilbage indenfor en række samfunds- og kulturdiscipliner. Man kan selvfølgelig ikke påstå, at materialismen nogensinde har været helt borte. Men det er ikke en overdrivelse at sige at dens klassiske former, ikke mindst marxisme, har været under pres af 'den sproglige vending', fra den senere Wittgenstein til franske filosoffer som Foucault, Lyotard og Derrida.

Omdrejningspunktet for den sproglige vending var den indsigt, at sprog, klassifikationer og diskurser er grundlæggende for dannelsen af subjekter, samfund, kultur, og magtrelationer. Det er ikke muligt at komme bag om sproget til tingene selv, fordi det er gennem sprog, at vi skaber viden og mening om tingene. Materielle

størrelser som gener eller computere må nødvendigvis beskrives sprogligt for at vi kan forholde os til dem, og derved farver sproget uafvendeligt objekterne.

Når materialismen er vendt stærkt tilbage skyldes det en gryende anerkendelse af den sproglige vendings begrænsninger. Det er utvivlsomt stadig vigtigt at forstå de mangeartede måder hvorpå sprog, magt og kultur hænger sammen. Men i en verden hvor nanoteknologi, militærdroner og tsunamier viser tænder, synes det i stigende grad vigtigt at finde nye måder at forholde sig til *tingenes kræfter* på. Dette er den fælles baggrund for aktør-netværksteoriens fokus på "nonhuman" agens (Latour 1993), såvel som for nyere filosofiske strømninger som eksempelvis spekulativ realisme (Bryant et al. 2011) og for de nye "materialismer", der er opstået indenfor feministisk kulturteori (Coole & Frost 2010, Alaimo & Hekman 2012). Fælles for disse forskellige tilgange er deres forsøg på at give materialismen friere og mere udstrakte rammer (se også Pickering & Guzik 2008, Bennett 2010). Deleuzes filosofi er en forløber for mange af disse tendenser.

Deleuze var en dedikeret materialist. Hans bøger flyder over med diskussioner af materialer og deres kapaciteter: smeden former jern, der skaber krige, lynet skaber relationer mellem himmel og jord, genetiske mutationer ændrer vore organismer. Han skriver om mennesket, at det er "skabt af sammentrukket vand, jord, lys og luft" (1994,73). Vores materielle komposition kommer før vore sanser, og langt tidligere end vore evner udi sproglig repræsentation. Faktisk ser Deleuze sproget selv som et fundamentalt materielt system (se Deleuze og Guattari 1987: 75-111, de Landa 1998: 183-257).

Deleuzes materialisme har samtidig en række distinkte træk, der ikke mindst sammen med, hvad han kalder "det virtuelle" og dets relation til "det virkelige." Her må vi være påpasselige. Deleuze skrev om det virtuelle årtier inden internettets opståen, og vore nuværende forestillinger om "virtual reality" går nærmest den modsatte vej af hans begreb om det virtuelle. I stedet for at tænke på Twitter og Facebook kan vi med fordel orientere os mod et af Deleuzes yndlingscitater fra Marcel Proust, der præciserer at det virtuelle er "virkeligt uden at være aktualiseret, ideelt uden at være abstrakt" (Deleuze 1991, 96).

Når vi siger at noget realiseres eller virkeliggøres, beror det ifølge Deleuze på en bagvedliggende forestilling om en relation mellem det mulige og det reelle (1991, 97). Det er selvfølgelig ikke alt, som er muligt, der faktisk realiseres. Ikke desto mindre danner "det mulige" den abstrakte *grænse* for, hvad der faktisk *kan* ske. Det er

for eksempel præmissen, når videnskabsfolk fortæller os, hvad der er fysisk eller biologisk muligt. Det er baggrunden for at vi kan sige at noget muligt er blevet 'realiseret.' Filosofen Henri Bergson afviste denne ide og udviklede begrebet om det virtuelle som et alternativ. I Bergsons udlægning, der fik stor betydning for Deleuze, opstår ting ikke ved at det mulige realiseres, men i at det virtuelle *aktualiseres*.

Det kan lyde som om forskellen mellem det muliges realisering og det virtuelle aktualisering er en terminologisk detalje. Men der er tale om radikalt forskellige forståelser. Problemet med realiseringen af det mulige er at det angiver en fundamentalt ideel og passiv relation. Forskellen kan belyses med et biologisk eksempel. Tidligere antog man at DNA indeholdt et 'blueprint' for udviklingen af organismer. De realiseredes simpelthen ud af DNAets mulighedsrum. I modsætning til denne, nu forkastede, forestilling, indebærer aktualisering af det virtuelle en konkret og delvist uforudsigelig differentieringsproces. En hel række materialer indgår komplekse relationer og skaber sammen det endelige resultat, og dette slutresultat *ligner ikke* en oprindelig form. (Nedenfor skal vi se at denne tilgang også kan bruges til at studere ikke-biologiske fænomener. Således betegner Deleuze Michel Foucaults epistemer som 'virtuelle diagrammer,' der tillader os at forstå hvordan forskellige former for organisering, magt og viden opstår. Snarere end en generel eller transcendent model, betegner det virtuelle således et felt af materielle kræfter, hvis interaktioner og modulationer *skaber* virkeligheder. Sagt med andre ord er det virtuelle en *multiplicitet*, der fungerer som en motor for hvad Henri Bergson (1944) kaldte "kreativ evolution," den uendelige proces, der skaber verdens aktualiserede pluralisme.

Et fællestrekk ved de nye materialismer i samfunds- og kulturforskningen er ideen om, at samfunds- og kulturforskningen bør blive bedre til at forholde sig til, og lære fra, naturvidenskaberne. Man søger at gøre op med en 150 år gammel humanistisk skepsis over for naturvidenskaben og naturvidenskabelige forklaringsmodeller. Således kan man finde argumenter for at humaniora og samfundsvidenskaberne bør styrkes med indsigter fra neurovidenskab, biologi, fysik eller matematik (se for eksempel Barad 2007, Grosz 2008, Meillassoux 2008). Ligeledes har Deleuze-inspirerede tænkere som Manuel de Landa (2002) og Keith Ansell-Pearson (1997) fortolket Deleuze med udgangspunkt i specifikke videnskaber. Og som nævnt udviste Deleuze stor interesse for adskillige naturvidenskabelige områder. Ikke desto mindre forblev hans egen tænkning uafhængig af specifikke

videnskabelige paradigmer. Interessen var at videreføre den ”kreative evolution” af ideer i en bevægelse fra videnskaberne og over i filosofien.

Af samme årsag er Deleuze skeptisk over for ideen om at overtage begreber – mere eller mindre færdiglavede – fra naturvidenskaberne. For her er der netop ikke tale om kreativ evolution, men om imitation af en bestående model. Deleuzes indvending mod denne tilgang er at intet domæne kan fungere som abstrakt model for andre, fordi de relaterer til fundamentalt *forskellige* ting (Deleuze 1994, 105). Alle aktualiseringer – såvel blomstens evne til at leve af vand og lys, som biologens evne til at forstå denne proces – er *lige* eksperimentelle og risikofyldte, men de er det på forskellige måder, der afhænger af det konkrete sæt af problemer de relaterer sig til. Der er ikke noget ultimativt grundlag, for i den aktualiserede verden, hersker en pluralisme, der ikke kan reduceres (Deleuze 1991, 104). Således ligger utallige påvirkninger til grund for *såvel* blomstens som biologens kapaciteter (se også Stengers 2000, 98). Eller som Deleuze også skriver: bag de ’masker’ fænomenerne viser os, ”er der yderligere masker...hele vejen til uendeligheden” (Deleuze 1994, 106).

Deleuze benytter her en figur, maskeraden, der henleder tankerne på symbolik og repræsentation. Dette gør dog blot hans materialisme mere *unaturlig*. For udstrakt ”til uendeligheden” karakteriserer maskeraden ikke en specifikt menneskelig aktivitet, men alle verdens fænomener. Og det er netop fordi maskeraden ingen ende har, at ingen videnskabelig disciplin kan påberåbe sig den endelige sandhed om materialitet. Af samme årsag bliver man hverken *mere eller mindre* materialistisk af at udskifte kulturteoretiske begreber og antagelser med molekylærbiologiens eller kernefysikkens.

Om menneskelige subjekter skrev Deleuze at ”nedenunder det handlende selv er der flere små tænkende "selver", som muliggør både handlingen og det aktive subjekt” (Deleuze 1994, 75). Subjektet indeholder altid en mangfoldighed af andre "selver", 'mini-me's', hvilket ikke er en metafor for biologiske *mekanismer*, men et argument for en mangfoldighed af mindre ’tænkende enheder,’ der ligger under den menneskelige bevidsthed, og sammen producerer subjektet. Og dette sker ikke blot indeni menneskekroppen, men også uden for den. Således citerer han forfatteren Samuel Butlers beskrivelse af *majs*:

selv majs på marken kan kun gro på basis af overtro hvad angår deres egen eksistens, og det eneste der sætter dem i stand til at omdanne jord og fugtighed til korn, er at de bilder sig selv ind at de er i stand til det. Uden denne tro ville de være magtesløse (Butler 1890, citeret i Deleuze 1994, 75, forfatterens oversættelse).

I mødet med sådanne formuleringer bliver det klart at Deleuzes materialisme er helt frigjort fra konventionelle dualismer som objekt og subjekt. *Både* objekter (majs) og subjekter (mennesker) er *både* materielle og åndelige – på deres forskellige måder.

I denne fundamentalt unaturlige materialisme (unaturlig, netop fordi den ikke beror på nogen dualisme mellem natur og kultur, ånd og materie), er vi langt fra den sproglige vendings insisteren på, at da vi ikke kan nå tingene i sig selv, må vi lade os nøje med vore perspektiver på dem. Det er ikke at perspektiverne er ligegyldige. Men da *selv majs har perspektiver* (endog overtro!) opløses selve opdelingen mellem det tænkende subjekt og det døde objekt. Af samme årsag er vi også langt fra den nye materialismes higen efter at bringe videnskabernes naturlige indsigter hjem til kulturen. I stedet kommer de forskelligartede og *gensidige* processer, der *skaber de relationer*, vi konventionelt kalder "subjekter" og "objekter", "natur" og "kultur" i fokus.

'Samfund' og 'kultur' er simpelthen den samlede mængde af disse processer. Samfundet har derfor aldrig nogen rationel, kontraktlig, for slet ikke at tale om naturlig, *grund* (Deleuze 1991, 108). Men af samme årsag kan samfundet heller ikke ses som lukket eller determineret. Det er altid muligt at finde et "lille interval," en passage der muliggør forandring (Deleuze 1991, 111). Dette interval, siger Deleuze, skaber "kreativ følelse," og sådanne følelser kan udmønte sig i sociale, politiske eller kunstneriske forandringer.

Kunst: At fremvise affekter

Filosoffen *tvinges* til at tænke af mødet med fremmede konstellationer af kroppe og de 'tegn', de genererer (Deleuze 2000, 97). Sådanne *tankevækkende* konstellationer kan findes overalt – i ødelæggelserne frembragt af den japanske tsunami, et uforklarligt blik i øjet på ens elskede, eller i observationen af en ny fysisk partikel -- men det er *kunstens* særlige opgave aktivt at frembringe dem (Deleuze og Guattari 1996, 222). Det er derfor ikke tilfældigt at Deleuze skrev to bøger om film, og

dedikerede værker til at undersøge maleren Francis Bacon og forfatterne Franz Kafka og Marcel Proust.

I *Cinema I* og *II* udvikler Deleuze (1986, 1989) en taksonomi af tegn og billeder [images], der samtidig er et argument for en gradvis forandring (i løbet af det 20. århundrede) af den måde hvorpå instruktører benytter filmmediet som sådan: fra et fokus på bevægelse til et fokus på tid. Denne detaljerede analyse eksemplificerer Deleuzes syn på relationen mellem filosofi og kunst.

Instruktører fra Sergei Eisenstein og Luis Buñuel til Jean-Luc Godard og Pier Paolo Pasoloni skabte billedformer for at kunne opfinde og fremvise nye eller underkendte affekter (Deleuze og Guattari 1996, 220). Som Deleuze og Guattari skriver i *Hvad er filosofi?*, gør kunsten ”de usanselige kræfter der fylder verden sanselige” (1996, 229). Og dette tvinger filosofen eller kulturteoretikeren til at bruge deres begrebslige midler til at forstå *hvad* det er for usanselige kræfter, der således er blevet gjort verden tilgængelig og hvilke implikationer de har.

Selvom kunsten tager ekstremt varierede former insisterer Deleuze således på at den har et ”fælles problem.” Spørgsmålet er hvordan verdens kræfter kan indfanges og fremvises (Deleuze 2003, 56). Det er værd at bemærke at dette syn på kunst indebærer et opgør med en række ideer. For Deleuze er det eksempelvis helt irrelevant at bruge kunsten realistisk, eller som politisk kommentar. Kunst har intet at gøre med ”holdninger i overensstemmelse med sociale typer” (Deleuze og Guattari 1996, 236) og den hverken efterligner eller symboliserer. Det handler derimod om at benytte de specifikke midler som kameraer, ord eller maling stiller til rådighed til at gøre ubemærkede affekter tilgængelige *i en anden form*.

Kunstnerens første problem er derfor aldrig at ’få en god ide,’ der kan omsættes til lærred eller papir. Det er derimod at *fjerne* de konventionelle ideer, der allerede fylder hele opmærksomheden. Som Deleuze skriver er det

en fejl at tro at maleren arbejder med en hvid overflade... Hvis maleren stod foran en hvid overflade kunne han – eller hun – reproducere et eksternt objekt, der fungerer som en model. Men det er ikke tilfældet. Maleren har mange ting i hovedet, eller omkring sig, eller i studiet. Og alt hvad han har i hovedet og omkring sig er allerede på lærredet, mere eller mindre virtuelt, mere eller mindre aktualiseret, før han begynder arbejdet. Da disse ting er til stede i

lærredet som forskellige billeder, skal maleren ikke fylde en tom overflade, men i stedet tømme den, rense den (Deleuze 2003, 86)

Formålet med denne "renselse" er netop at forhindre at maleren eller digteren reproducerer de ideer, der allerede cirkulerer omkring ham, blot med tilføjelsen af et retorisk eller symbolsk lag. Og dette er baggrunden for Deleuze og Guattaris sympati for Kafkas udbrud: "Metafor får mig til at fortvivle over litteraturen" (Deleuze og Guattari 1986, 22).

I *Hvad er filosofi?* insisterer forfatterne på at kunst drejer sig om at uddrage en "blok af sansninger, det vil sige en sammensætning af percepter og affekter" (1996, 207). Franz Kafkas værker beskrives som en "literær maskine" (Deleuze og Guattari 1986, 18), der konstant modificerer vore konventionelle forestillinger (1986, 25). Den literære maskine frembringer og fremviser de ikke-menneskelige eller mere-end-menneskelige affekter, som Kafkas hovedperson K undergår på slottet.

Deleuze og Guattari lægger stor vægt på at Kafka udvikler en *minoritetslitteratur*; en betegnelse der umiddelbart synes langt fra ideen om fremvisning af ikke-menneskelige affekter. De insisterer endog på at en sådan litteratur altid har kollektiv værdi, og at den altid er politisk (Deleuze og Guattari 1986, 16-18). Der er tale om en minoritetslitteratur fordi Kafka var en tjekkisk jøde fra Prag, der skrev på et sprog (tysk), der ikke var hans eget. Men det særlige ved denne litteratur kan ikke "bortforklares" ved blot at henvise til Kafkas sociale "type". Det er snarere omvendt: Kafka tvinges til at eksperimentere, til at "påbegynde en minoritetspraksis i et majoritetssprog indefra" (1986, 18), og derved at skabe noget nyt: en mulighed for at *blive minoritet* i en ny form. Fra denne vinkel illustrerer Kafka ikke en minoritetsproblematik i gængs politiske forstand.

K, hovedpersonen i Slottet og Processen, er således ikke en klassisk politisk figur (selvom man nu taler om et "Kafkask bureaukrati"). Han er på ingen indlysende måde "revolutionær" i snæver politisk forstand. Deleuze og Guattari beskriver ham som en "ingeniør, der håndterer maskinens hjul" (1986, 82). Hans ideelle bibliotek ville "udelukkende indeholde tekster for ingeniører" (1986, 83). K udfylder ikke en identitetspolitisk rolle, men fremviser de komplicerede, skræmmende (og også humoristiske) måder hvorpå han er *del af et uigennemskueligt maskineri*. K er en "funktion af et polyvalent netværk [assemblage]" (85).

Kafka var også *selv* en funktion af et polyvalent netværk, spundet ind i socio-politiske relationer mellem tyskere, tjekker og jøder. Hans kunstnerisk udtryk var ikke blot individuelt men også kollektivt, hans kunst *også* politisk. Så hvad er relationen mellem denne konkrete situation og Deleuze og Guattaris mere generelle postulat om at kunsten fremviser hidtil usete ”usanselige kræfter”? Pointen er, at det politiske ved Kafkas bøger ikke defineres af den måde hvorpå de reflekterer en aktuel situation. Det manifesteres derimod i Kafkas unikke *respons*, der gør det muligt at få øje på de oversete eller nye affekter denne situation har skabt.

Som litterær *strategi* viser Kafkas værk således vejen til en minoritetslitteratur, der ikke har som *forhåbning* at blive til en majoritet, fordi hele dens styrke ligger i at artikulere det ”mindre” og ”overskyggede.” Samtidig kan de helt særlige sansninger, percepter og affekter som Kafka har gjort tilgængelige for os gennem Ks maskinelle blik ses som *værensformer*, der strækker sig langt ud over de magtforhold Kafka selv lå underlagt.

Magt: Vi må blive egyptologer

Men hvad vil det egentlig sige at have magt? Hvem har magt i samfundet og hvordan har de fået det? Hvordan bibeholdes magt over tid? Hvordan ændres magtforhold? Af indlysende grunde er disse vigtige spørgsmål for samfundsvidenskaberne, fra politologi og sociologi til geografi, historie og antropologi. Vi må derfor også spørge hvordan Deleuze ser på magtbegrebet. På nuværende tidspunkt står det måske klart at en række gængse forestillinger om magt udfordres af Deleuzes filosofi. Kroppe defineres gennem deres evner til at handle, og disse evner varierer alt efter hvilke konstellationer kroppene indgår i. Konstellationerne ændrer sig imidlertid og er derfor ikke stabile og altforklarende *strukturer*, der kan karakteriseres entydigt eller generelt, eksempelvis gennem et fokus på institutioner, eller på klasse-, køns- og raceforskelle.

På dette punkt er der en tæt sammenhæng mellem Deleuzes ideer og Foucaults relationelle forståelse, der søger at karakterisere magtens ”mikrofysik” (Foucault 1991). Der er også tydelige tråde mellem Deleuze (og Foucaults) magtforståelser og aktør-netværksteorien. I Bruno Latours arbejde (1986) ses magt således som et resultat af netværksrelationer mellem menneskelige og ikke-menneskelige aktører. Ligesom samfundet selv, er magt til konstant forhandling, men forhandlingen indebærer mange andre elementer end mennesker, deres interesser og diskurser. Hvordan kan vi karakterisere denne situation?

I sin lille bog om Foucault skriver Deleuze, at magt er en "muldvarp, der kun kender vejen i sit eget netværk af tunneller" (Deleuze 1986a, 82). Som en muldvarp, kommer magten "nedefra", den virker "på basis af utallige punkter." Som i Foucaults (1990, 89-91) berømte formulering kræver en magtanalyse derfor at vi "halshugger kongen." Med det mente Foucault simpelthen, at vi må frigøre os fra forestillingen om, at "kongen", statsministeren eller direktøren "sidder på" al magten. Forstået "mikro-fysisk" er det snarere sådan, at den magt disse personer har, er en *effekt* af alle de relationer, der skaber deres position i "netværket." Bryder disse relationer sammen, og det sker med jævne mellemrum, bliver selv kongen magtesløs.

Og her må vi igen huske: Vi kan ikke på forhånd sige hvad disse relationer er; det er noget, der kun kan undersøges empirisk i den givne situation. Nogen gange skabes magt af pengestrømme, andre gange af specifikke diskurser eller visioner, og andre gange igen af teknologi, viden, magi, eller af naturkræfter. Men denne formulering er selv misvisende, fordi den postulerer at der er tale om et enten-eller forhold: enten økonomi, eller viden, eller teknologi, eller... Virkeligheden er mere kompleks, fordi magtens konstellationer ikke respekterer sådanne opdelinger, og fordi konstellationerne selv ændrer sig over tid. Ligesom med kroppe og deres ideer, beror Deleuzes analyse af magt altså heller ikke på noget fastlåst hierarki. Man kan ikke være sikker på altid at finde magt det samme sted, eller i den samme form.

Deleuze er særlig interesseret i hvad han betegner som Foucaults diagrammatiske metode. Foucault, siger han, tegner virtuelle "diagrammer" over magtens foranderlighed. Disse virtuelle diagrammer, som Foucault betegnede epistemer, viser hvordan ting og viden relateres i forskellige perioder, og derved skaber specifikke "måder at tale og måder at se" verden på (Deleuze 1986a, 47-48). Det vi kan se, og det vi kan udsige, hænger uløseligt sammen, for vores evne til at se glider ind i vores sprog og forståelse (1986a, 66). Vores opfattelser og perceptioner påvirkes uafvendeligt af de "komplekser af handling og lidenskab, aktion og reaktion" (1986a, 59) vi indgår i.

Et virtuelt diagram ligger altid til grund for hvad vi kan se, tænke og gøre, men diagrammet ændres over tid. Foucaults analyser tydeliggør netop disse foranderlige sammenhænge. Nogle har fortolket dette som om at "viden" er *identisk* med "magt"; som om magt kan *reduceres* til "diskursive effekter." Men det er forsimplet, for selvom viden og diskurs har et væld af konkrete effekter kan "synligheder ikke reduceres til udsagn" (1986a, 49).

Deleuze skrev at ”alt hvad der lærer os noget udsender tegn” (Deleuze 2000, 4). Det gælder ikke kun sms-beskeder fra ens veninder, men også tegn sendt fra en sjælden plante, fra skifergas, eller fra et s-tog. Og disse tegn tager utallige former – en duft, fysisk ildebefindende, en irritation. Hvis vi skal forstå magtens sammenhæng med viden, må vi derfor finde måder at ”åbne tingene” på (Deleuze 1986a, 52). (Bemærk den slående lighed mellem denne formulering og Bruno Latours (1987) senere opfordring til at ”åbne black-boxes”). Ideen om at ”åbne” *tingene* forekommer muligvis ikke særlig intuitiv – måske endda vældig besværlig – hvis man i første omgang er trænet i at afkode diskurser. Men Deleuze insisterer på, at de passioner, der driver folk, formes af deres møder med forskelligartede objekter (Deleuze 2000, 97). Derfor fordrer studier af magtens mikro-fysik også at vi lærer at forstå de mangfoldige måder hvorpå ting – fra floder til aktier og co2 – påvirker mennesker.

I en spidsformulering af det opgør med marxismen, der ligger til grund for ovenstående magtanalyse, skrev Deleuze, at ideen om ideologi er en forestilling om ”røg og spejle” (2004, 264). Men den eneste illusion, fortsatte han, er selve forestillingen om illusion, hvilket vil sige om ideologi. For Deleuze og Foucault ligger magt derimod ikke gemt bag et røgslør (Deleuze 1986a, 54). Af samme årsag er deres magtanalyse ikke et ”ironisk” projekt, der handler om at afsløre sandheden bag sløret. Det er rigtigt at magt er en effekt af relationer, og disse må afkodes. Men der er ingen skjult logik, for der er ikke noget slør.

Detektiven er derfor en dårlig rollemodel, siger Deleuze: ”Vi må blive egyptologer” (Deleuze 2000, 92). Ligesom egyptologen gradvist lærer at fortolke, hvad der i første omgang forekommer at være ulæselige skrifttegn, må samfundsforskeren lære at fortolke magtens hieroglyffer. Og selvom hieroglyffer kan være umanerligt svære at få mening ud af, danner de ikke noget komplot (Deleuzes og Guattari 1983, 1987).

Rhizomer

I *Hvad er filosofi?* diskuterer Deleuze og Guattari hvad der kendetegner naturvidenskab, kunst og filosofi (Deleuze & Guattari 1994, se også Stengers 2010). Samfunds- og kulturvidenskaberne indgår ikke i denne opdeling (Brown 2010). Der er ganske vist masser af samfund og kultur i de store trans-disciplinære værker *Anti-Ødipus* og *1000 plateauer*, men her løsrives antropologiske og historiske beskrivelser fra deres egen intellektuelle kontekst og bruges som ”input” til filosofiens egen

”kreative evolution” (Jensen og Rødje 2010, 1-37). Så ligesom vi ikke kan finde svar på kulturvidenskabernes spørgsmål i naturvidenskabernes lærebøger, kan vi heller ikke vende os mod Deleuze med en forhåbning om, at kultur- eller samfundsvidenskabelige problemstillinger allerede er *løst* i hans filosofiske korpus.

Ikke desto mindre angiver Deleuzes tænkning både en generel disposition og en lang række begreber, der kan bruges til at gentænke en række af disse problemer. Som vi har set, har denne tænkning noget at byde på, uanset om vi er interesserede i at forstå kroppe og deres affekter, materialitet, viden, kunst eller magt.

Med en overordnet formulering betegner Deleuze og Guattari (1987: 30) verden som et sæt af sammenfiltrede rhizomer – rodnetværk, der spreder sig under jorden – snarere end hierarkiske strukturer. At tage rhizomer – "netværk" eller "assemblager" – som analyseobjekt skaber uafværgeligt et metodologisk problem, fordi det er meget svært at *afgrænse* studieobjektet. Vi ved simpelthen ikke hvilke ting, der hænger sammen med hvilke andre, hvordan, eller hvorfor. Denne bevidst "uafklarede" indstilling har været helt fundamental for udviklingen af aktør-netværksteori (Latour 1993), som deler Deleuzes ønske om at fokusere på tingenes mangeartede, komplekse og ukontrollerede relationer (se også Mol 2002, Jensen & Gad 2008) såvel som hans kritik strukturelle forklaringer.

Her må det dog understreges at Deleuzes måde at *tilgå* det empiriske adskiller sig væsentligt fra hvad vi ser hos Latour. Hvor sidstnævnte bruger etnografiske metoder til at opspore specifikke forbindelser mellem mennesker og ting, så trak Deleuze på et enormt sekundært materiale fra historie, antropologi, lingvistik, psykologi, og adskillige naturvidenskaber. Men han *brugte* først og fremmest dette materiale til at skabe filosofiske koncepter; ikke, som samfundsforskeren, til at forstå specifikke kulturelle eller sociale problemstillinger. Det kræver derfor en vis påpasselighed at oversætte Deleuzes begreber ”tilbage” i kulturforskningen eller sociologien.

Siden kønsforskeren Judith Butler skrev *Gender Trouble* (1990) har kulturvidenskaberne været opmærksomme på diskursers performative effekter. Vore diskurser om eksempelvis køn eller teknologi beskriver ikke kun disse fænomener, men er med til at *forme* dem. Deleuze eksemplificerer også en gennemført performativ tilgang. Men her er fokus på de mange måder hvorpå ting og mennesker *sammen* skaber, hvad vi kalder kultur, samfund – eller køn og teknologi. Dette er kernen i hvad Deleuze (og Guattari) kalder deres ”teori om den performative sfære”

(1987: 77). Deleuze siger altså ikke, som Butler, at kroppe skabes gennem diskursive repræsentationer. Det er snarere omvendt: repræsentationer og diskurser må selv analyseres som specifikke kroppe, hvis affekter og påvirkninger i udgangspunktet er os ubekendte (1987, 86). I forsøget på at forstå dem, må vi konstant bevæge os frem og tilbage mellem ordenes ”konstante larm” og tingenes ”tyste orden” (1987, 87, se også Gatens 2000). Denne analytiske bevægelse viser at hverken diskurs og materialitet er klart afgrænsede eller veldefinerede størrelser. Det er blandingsformer (Pickering 1995).

Da repræsentationer selv er kroppe, som interagerer med andre kroppe, befinder vi os ikke længere i et epistemologisk rige. Vi befinder os i stedet i et ontologisk domæne, hvor verdener skabes og omskabes af møder, der ikke respekterer vore traditionelle opdelinger i natur og kultur, objekt og subjekt, diskurs og materialitet. Da ingen ved hvad disse interaktioner vil medføre, er der tale om et vedholdende eksperiment. I takt med at rhizomerne flettes sammen på nye måder, dannes nye praktiske ontologier. Forandring er dagens orden, for som Deleuze og Guattari skrev, er det umuligt at finde et homogent system, der ikke er under ’kontinuerlig variation’ (1987: 103, se også Jensen 2012, 2014). Da der ikke ligger noget hemmeligt *bagved* de domæner, netværk eller systemer vi undersøger, må vi – som ”egyptologer” – koncentrere os om at dechifrere de mangfoldige relationer der findes på overfladen (Deleuze 1990a, 197).

En performativ konsekvens af dette billede på verdens foranderlighed, er at effekterne af kulturforskerens arbejde selv er uforudsigelige. *De vil vise sig*, i takt med at vore beskrivelser og analyser interagerer med andre materialer, agendaer eller problemer. Det er formentlig derfor, at man ikke i Deleuze finder en forhåbning om at opbygge et endegyldigt teoretisk system (tænk på Hegel, Kant, Luhmann). I stedet finder man et sæt af begreber, der selv formodes at opføre sig rhizomatisk; at sprede sig på uforudsigelige måder og skabe overraskende forbindelser. Hvis du ikke kan lide det ene kapitel, siger Deleuze og Guattari i *1000 plateauer*, så gå videre og se om du måske finder noget i det næste. Begreber er hverken mere eller mindre end pragmatiske redskaber, der kan bruges til at løse en specifik opgave, og som i bedste fald finder nye brugsformer.

Med denne ganske ydmyge indstilling kan vi sige at Deleuzes rhizomatiske tilgang simpelthen har som forhåbning ”at udtrække en lille tanke” (1990a, 220) fra de forskellige materialer vi undersøger. Mindre ydmygt kan vi håbe at der vil være

tale om en frisk lille tanke, der ikke har ladet kroppenes uforudsigelige evner underkue af vanlige forestillinger om sprog, magt og kapital – og som derfor kan udfordre og berige kulturelle forestillingsevner og praksisser. Hvis man overvejer, hvor svært det er at finde en frisk tanke, er det slet ikke så lidt endda.

Litteratur

Alaimo, S og S. Hekman (red.) (2008) *Material Feminisms*. Bloomington & Indianapolis, IN: Indiana University Press.

Ansell-Pearson, K. (1997) *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. London: Routledge.

Barad, K. (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press.

Bergson, H. (1944). *Creative Evolution*. New York: Random House.

Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC & London: Duke University Press.

Blackman, L. (2008) "Affect, Relationality and the 'Problem of Personality'." *Theory, Culture and Society* 25:1, 23-47.

Brown, S. D. (2010) "Between the Planes: Deleuze and Social Science" i Jensen, C. B. & K. Rødje (red.) *Deleuzian Intersections: Science, Technology, Anthropology*. Oxford & New York: Berghahn, 101-121.

Brown, S. D. og P. Stenner (2009) *Psychology Without Foundations: History, Philosophy and Psychosocial Theory*. Los Angeles, London & New Delhi: Sage.

Bryant, L., N. Srnicek og G. Harman (red.) (2011) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne, re.press.

Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London & New York: Routledge.

Butler, Samuel. 1890. *Selections from previous works: with remarks on G. J. Romanes' 'Mental evolution in animals', and A psalm of Montreal*. Los Angeles: University of California Libraries.

Coole, D. & S. Frost (red.) (2010) *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham, NC: Duke University Press.

De Landa, M. (1998) *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Zone.

De Landa, M. (2002) *Intensive Science and Virtual Philosophy*. New York: Continuum Press.

- Deleuze, G. (1983) *Nietzsche & Philosophy*. London: Athlone Press.
- Deleuze, G. (1986) *Cinema I: The Movement Image*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (1986a) *Foucault*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (1988) *Spinoza. Practical Philosophy*. San Francisco: City Light.
- Deleuze, G. (1989) *Cinema II: The Time Image*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (1990) *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York: Zone.
- Deleuze, G. (1990a) *The Logic of Sense*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (1991) *Bergsonism*. New York: Zone.
- Deleuze, G. (1994) *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2000) *Proust and Signs*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (2003) *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. New York & London: Continuum.
- Deleuze, G. (2004) *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*. New York: Semiotext(e).
- Deleuze, G. og F. Guattari (1983) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. London: Athlone Press.
- Deleuze, G. og F. Guattari (1986) *Kafka: Toward a Minor Literature*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. og F. Guattari (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, MN & London: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. og F. Guattari (1996) *Hvad er filosofi?* København: Gyldendal.
- Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings (1972-77)*. New York: Pantheon Press.
- Foucault, M. (1990) *The History of Sexuality: An Introduction*. New York: Random House.
- Foucault, M. (1991) *Discipline and Punish: Birth of the Prison*. London: Penguin Books.
- Gatens, M. (2000) "Feminism as 'Password': Re-thinking the 'Possible' with Spinoza and Deleuze." *Hypatia* 15: 2, 59-75.

- Gregg, M. og G. J. Seigworth (red.) (2010) *The Affect Theory Reader*. Durham, NC & London: Duke University Press.
- Grosz, E (2008) "Darwin and Feminism: Preliminary Investigations for a Possible Alliance" i Alaimo, S & S. Hekman (red.) *Material Feminisms*. Bloomington & Indianapolis, IN: Indian University Press, 23-52.
- Jensen, C. B. (2012) "Anthropology as a Following Science". *NatureCulture* 1:1, 1-24.
- Jensen, C. B. (2014) "Continuous Variations: The Conceptual and the Empirical in STS." *Science, Technology & Human Values* 39: 2, 192-213.
- Jensen, C. B. og C. Gad (2008) "Philosophy of Technology as Empirical Philosophy: Comparing Technological Scales in Practice" i J.-K. B. Olsen, E. Selinger & S. Riis (red.) *New Waves in Philosophy of Technology*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave MacMillan, 292-315.
- Jensen C. B. og K. Rödje (2010) "Introduction" i Jensen, C. B. & K. Rödje (red.) *Deleuzian Intersections: Science, Technology, Anthropology*. Oxford & New York: Berghahn, 1-37.
- Jensen, C. B. og E. M. Selinger (2003) "Distance and Alignment: Haraway's and Latour's Nietzschean Legacies" i D. Ihde & E. M. Selinger (red.) *Chasing Technoscience: Matrix for Materiality*. Indianapolis, IN: University of Indiana Press, 195-213.
- Latour, B. (1986) "The Powers of Association" I J. Law (red.) *Power, Action and Belief*. London: Routledge & Kegan Paul, 264-280.
- Latour, B. (1987) *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. New York: Harvester-Wheatsheaf.
- Latour, B. (2004) "How to Talk About the Body: The Normative Dimension of Science Studies." *Body and Society* 10: 2-3, 205-229.
- Lorraine, T. (1999) *Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy*. Ithaca, NY & London: Cornell University Press.
- Massumi, B. (2002) *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press.
- Meillassoux, Q. (2008) *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. New York: Continuum.
- Mol, A. (2002) *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, NC: Duke University Press.
- Nietzsche, F. (1999) *On The Genealogy of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pickering, A. (1995) *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Pickering, A. og K. Guzik (red.) (2008) *The Mangle in Practice: Science, Society and Becoming*. Durham, NC: Duke University Press.

Stengers, I. (2010) "Experimenting with *What is Philosophy?*" i Jensen, C. B. & K. Rödje (red.) *Deleuzian Intersections: Science, Technology, Anthropology*. Oxford & New York: Berghahn, 39-57.

Stengers, I. (2011) "Wondering about Materialism" i L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman (red.) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press, 368-381.