



Wij zijn nooit
eenzaam geweest

Werner de Valk

Niets bestaat dat niet iets anders aanraakt

- Jeroen Brouwers

**DOGtime Unstable Media
Gerrit Rietveld Academie
Amsterdam 2021
Docent: Q.S. Serafijn**

www.wernerdevalk.nl

Dijk

Het existentiële ik is kwijt aan het raken. Ik weet nog precies wanneer het serieus werd. Natuurlijk had ik al vaker gehoord dat verlossing van onze ego de weg naar verlichting was, maar nu gebeurde er écht iets. Ik liep over het Waterkeringpad, de dijk tussen het Amsterdam-Rijnkanaal en het water van het Flevopark en ik luisterde een podcast over Deleuze en Guattari (West, 2018). Ik kende de namen van deze mannen uit de theorielessen van de Rietveld, maar was pas echt geïnteresseerd in ze geraakt toen ik op *The Machenic Unconsciousness* (Guattari, 2007) stuitte, omdat het daar over het onderbewustzijn leek te gaan. In een zoektocht naar leesbaardere, secundaire literatuur belandde ik bij deze podcast, waarin haarfijn uitgelegd werd hoe Deleuze en Guattari in *Qu'est-ce que la philosophie* zich afvragen wat filosofen eigenlijk doen. Lang werd gedacht dat ze de waarheid probeerden te ont-dekken, maar volgens D&G doen ze iets anders: ze creëren ontologische systemen die, op dat moment in de geschiedenis, de mensen houvast geven om chocola te kunnen maken van de chaos die wij de werkelijkheid noemen. Geen waarheidsontdekkers, maar ideeënmakers (West, 2018).

Oké, daar raak je natuurlijk niet je existentiële ik van kwijt, van zo'n idee, maar het maakte dat ik Deleuze en Guattari langzaam ging geloven, en doordat ik ze ging geloven raakte ik later in de war met wortelstructuren en sindsdien ben ik de draad kwijt. Maar voor we aan die

wortelstructuren beginnen: waarom raakte het idee van filosofen als ideeënmakers mij zo? Ik heb altijd geloofd dat voor mij de zin van het leven in het leven zelf zat, en dat leven voornamelijk betekende: kijken. Echt kijken. Maar om te kijken moet je nieuwsgierig blijven. Die nieuwsgierigheid was ik kwijt aan het raken: ik begreep het allemaal wel zo'n beetje. Totdat (die podcast over) Deleuze me liet inzien dat we altijd aan het werk moeten blijven.

Fantastisch, zou je zeggen. Maar waarom raakte ik dan in de war? Kort gezegd¹ groeit volgens Deleuze en Guattari de werkelijkheid als gras. Beter, als de wortels van gras. Een rizoom is een wortelstructuur zonder hiërarchie (Pisters, 2014). Je kan er waar dan ook een gedeelte uittrekken, het geheel blijft nog bestaan – anders dan de wortels van een boom: haal je daar aan de bovenkant het centrum (de stam) uit, is het einde verhaal.

Wanneer alles een almaar groeiende, transformerende wortelbende is, dan is de waarheid geen externe, objectieve entiteit waar ik als subject naar kan kijken, maar zit ik er zelf middenin. Ik kijk niet naar de wereld, ik ben “van de wereld” (Barad, 2003, p. 219.)

Er gebeurden twee dingen. Eén: ik werd weer echt nieuwsgierig. Ik wilde nooit meer doodgaan, het leven zou altijd bestaan uit nieuwe ontdekkingen, omdat ikzelf met nieuwe ideeën zou kunnen komen, ik zou altijd een ‘klein stukje nieuwe grond vrijhouden’ (Deleuze & Guattari, 1980,

¹ Ik kom hier in het eerste deel in detail op terug.

p. 161). Dat was fantastisch en dat wilde ik tot in de oneindigheid blijven doen, altijd blijven experimenteren. Ik wilde altijd van de wereld zijn.

Twee: ik kreeg heimwee naar het subject. Dat subject is de subjectieve mens van Camus (2019). “Het Absurde ontstaat uit de confrontatie tussen het roepen van de mens het onredelijke zwijgen van de wereld” (p. 47), die mens. Het diepe existentiële gevoel dat eenzaamheid kan brengen, als je na het uitgaan het cliché opzoekt en in de zachte regen eenzaam naar huis sjokt, in een lange zwarte jas, en dan naar de sterren kijkt, rokend in zwart-wit. Het besef dat taal ontoereikend is, dat je de ander nooit echt helemaal kunt vertellen hoe de dingen voor jou zijn, je was verliefd en dacht dat het wél kon, dat je echt kon versmelten, maar toen werd het minder en zag je dat die ander je niet helemaal begreep, dat ze de dingen net een beetje anders beleefde, en dat je daar dan vrede mee hebt, dat je jezelf in je eigen gedachten omarmd. De ik-persoon van een verhaal.

Het is ook het subject van zeven jaar studie (neuro)psychologie, dat uitgaat van hoe het *individu* in elkaar zit, hoe dat individu zich gedraagt, wat voor (interne en externe) factoren een rol spelen. Ook nadat ik was afgestudeerd bleef mijn grootste fascinatie hoe het nou toch in godsnaam kon dat ons bewustzijn zomaar *werkte*, hoe er vanuit een bevruchting een foetus ontstond die uiteindelijk uitgroeide tot iemand die in de rij voor de kassa staat, zich opwindt over de traagheid van die rij, die opwinding voelt in zijn borst en bovenin zijn rug, tussen de schouderbladen,

dat die persoon zijn schouderbladen überhaupt kan voelen terwijl de twee bolle lenzen in zijn schedel het licht breken en opvangen en dat beeld via zenuwbanen sturen naar zijn occipitale cortex waar in steeds grotere ordes van patroonherkenning uiteindelijk de *ervaring* ontstaat, geprojecteerd op de wereld om hem heen: een rij mensen, een langzame kassièrè, zijn boodschappen, en óók nog eens de kramp in zijn bovenrug, emoties, herinneringen, geluiden, een stream of consciousness van ontwaken tot slapen, iedere dag perfect geïntegreerd in één subject. Dat ‘ik’ miste ik toen ik las over wortelstructuren.

Want het lijkt erop dat wanneer een filosofie van rizomen echt gaat werken, het subject oplost², en dat vind ik zo jammer. Ze lijken niet met elkaar te rijmen, mijn oude fascinatie over het subject en mijn nieuwe liefde voor het rizoom. Toch is dat precies wat ik hier wil doen. Wat doet het existentiële ik nog in die rizomen? In andere woorden: hoe ziet de menselijke conditie eruit in een postmenselijke ontologie? Of: waar blijft onze persoonlijke stream of consciousness als álles stroomt en interacteert?

² Straks ga ik er dieper op in waarom ik denk dat dit zo is.

H1 Nieuw (feministisch) materialisme, of post-humanisme

Actant-Netwerk-Theorie

Daarvoor moeten we eerst filosofieën van rizomen beter begrijpen. Deleuze en Guattari zijn niet de enigen die het over wortelstructuren hebben. Bruno Latour noemt het netwerken van actoren. Hij vond de naam van de overkoepelende theorie (Actor-Network-Theorie) zó “ongemakkelijk, verwarrend en betekenisloos dat hij wel moest blijven.” (Latour, 2005, p 9.) Toch had hij overwogen om het een “Actant-*Rhizome* Ontology” te noemen (Latour, 2005, p 9): de term alleen al laat zien hoeveel raakvlakken Latour met Deleuze heeft. Laten we dus met hem beginnen.

Latour zoekt het midden tussen de constructivisten en de realisten. Volgens de (sociaal) constructivisten worden onze ervaringen geconstrueerd door sociale processen, die op hun beurt weer voortvloeien uit de maatschappij. In deze hoek gaat het veel over machtsstructuren en worden de dingen gereduceerd tot constructen. De realist, daarentegen, zegt juist dat de dingen terug te voeren zijn naar de materiële basis die onder alles ligt: uiteindelijk bestaat er niets dan subatomaire deeltjes die krachten op elkaar uitoefenen. Latour wil geen van beide kanten kiezen, omdat hij in beide een problematische kloof ziet: aan de ene kant de mens, aan de andere kant de externe, objectieve wereld. Deze tweedeling is het gevolg van de moderniteit. Maar Latour verwerpt die tweedeling dus, deze heeft nooit bestaan, en

daarmee geldt: wij zijn nooit modern geweest (Latour, 1993).

Latours belangrijkste uitgangspunt is de idee dat niets gereduceerd kan worden tot iets anders (Harman, 2009). Dat heeft fundamentele gevolgen. Een paperclip heeft daarmee hetzelfde ontologische fundament als een valpartij, de oerknal of deze tekst: alles is een *actor*, en dat is gelijk ook het enige wat er bestaat, de werkelijkheid is één grote mierenhoop van actoren.

Hierdoor verliest de mens haar existentiële privileges. Objecten worden niet meer gereduceerd tot de menselijke toegang ertoe (Harman, 2009). (Het menselijke ‘actor’ is dus eigenlijk geen goede term, beter is het neutralere, niet-persé-menselijke: ‘actant’.) Er bestaat écht geen kloof meer tussen een niet-wetende, objectieve universum enerzijds, en die vragende, subjectieve mens anderzijds. Dit betekent het einde van de eenzaamheid. De mens is ineens geen vragend subject meer in “een onredelijke zwijgen[de] [...] wereld” (Camus, 2019, p. 47). Niets zwijgt, alles spreekt met elkaar. Zelfs als we sterven zijn we nog lichamen die verbonden zijn met de schimmels in de doodskist, zitten we nog in herinneringen en verwijzingen in gesprekken. Echte eenzaamheid bestaat alleen als een actant totaal geen vrienden meer heeft, zoals een idee waarin niemand meer gelooft of aan denkt, een taal die niemand meer spreekt, of een zuurstofmolecuul die aan de dampkring ontsnapt en niets anders meer treft in het eindeloze vacuüm.

Deze actanten gaan vervolgens allianties met elkaar aan, en hoe succesvoller ze hierin zijn en hoe groter hun netwerk wordt, hoe meer ze een *waarheid* vormen (en natuurlijk: hoe kleiner het netwerk, hoe minder waar). Waarheid is volgens Latour geen startpunt maar een resultaat: het is geen extern, deduceerbaar iets, het is de krachtigheid van een netwerk. Dit lijkt natuurlijk prachtig veel op de werkende ontologie van Deleuze, die mij op de dijk zo inspireerde: krachtige nieuwe ideeën kunnen fantastisch gaan werken, als ze maar allianties vormen. (Het kan ook somber stemmen, het verklaart bijvoorbeeld het succes van complottheorieën.)

Alles wordt hierdoor immanent en niets kan de werkelijkheid overstijgen. De wereld is niets anders dan een veld met actanten die aan elkaar gelinkt zijn, waarbij sommige netwerken groeien en meer connecties aangaan, en anderen juist connecties verliezen en uiteindelijk verdwijnen (Harman, 2009). Het hele idee dat de dingen uit een onderliggende substantie of kwaliteiten *bestaan*, en dat ze daarmee een essentie hebben, verdwijnt hiermee ook. De moleculen waaruit mijn lichaam ‘is opgebouwd’, krijgen van Latour evenveel bestaansrecht als de bewegingen (bijvoorbeeld een groet op anderhalve meter afstand) die datzelfde lichaam maakt, maar ook de sociale conventies, tijdelijke wetgeving, herinneringen, gemoedstoestanden en erfelijke factoren die die bewegingen beïnvloeden: *alles* is een idiosyncratische actant (Harman, 2009).

Latour gaat hierin ver: alle actanten zijn compleet specifieke gebeurtenissen, en daarmee gebeurt alles maar

één keer. Actanten verschillen niet van de gebeurtenis waarin ze verzeild zijn geraakt, ze *zijn* de relaties die ze aangaan. Volgens Latour is de stoel waarop ik zit alleen ‘bij wijze van spreken’ morgen nog dezelfde stoel, maar in feite abstraheren we een stoelessentie uit een netwerk aan relaties waar de stoel onderdeel van uitmaakt (Harman, 2009). Wat hier voor de stoel geldt, geldt natuurlijk ook voor onszelf, opnieuw blijft er weinig over voor het existentiële ik: de ervaring van een geïntegreerd zelf lijkt een illusie, we zijn alleen ‘bij wijze van spreken’ morgen nog dezelfde persoon als vandaag.

Dat volgens Latour alles alleen maar gebeurt, en er dus geen potentie bestaat, werkt fantastisch als je naar kunst kijkt. Eén van de redenen waarom ik, ondanks dat ik mezelf (mijn zelf) erdoor kwijt ben, zo enthousiast ben gebleven over het denken in actanten, is dat het een perfecte manier is om te denken over kunst. Een kunstwerk moet *werken* om een kunstwerk te zijn³. 's Nachts hangen er doeken met verf in de musea, pas als ze bekeken worden en ze tijdelijke allianties met de bezoekers aan gaan worden ze waarheid. Het zwakzinnige idee dat een kunstwerk alleen maar gaat over wat de maker ermee ‘bedoeld’ heeft, vervalst: het belangrijkste is wat er tussen doek en kijker gebeurt, waarbij de gedachten van de bezoeker even belangrijke actanten zijn, diepe non-verbale gevoelens die aangeraakt worden en

³ Bij Deleuze zullen we (nog beter) zien dat zijn ‘alles is een machine’ hetzelfde effect heeft.

mee gaan doen in het netwerk, maar ook de museumdirecteur, recensies, de lichtval, de maker. Goede kunst gaat altijd weer nieuwe netwerken aan en is daarom eindeloos.

Kort gezegd bestaat er volgens Latour niets anders dan actanten die verbonden zijn in continu veranderende netwerken, zonder verborgen potentie of substantie. Alle actanten hebben evenveel ontologische waarde, en daarmee verdwijnt de kloof tussen de objectieve werkelijkheid en de menselijke ervaring, want alles is prachtige verbindende mierenhoop.

Post-humanistische, (nieuw) materialistische performativiteit

Voordat we naar Deleuze en Guattari gaan, stoppen we nog even bij iemand die vanuit een totaal andere hoek tot ongeveer dezelfde conclusies als Latour komt: Karen Barad. De reden dat ik haar niet wil overslaan, komt deels door een vrij willekeurige beroepskeuzetest. Toen ik was afgestudeerd (klaar met zeven jaar subject), moest ik een baan vinden en daarvoor onderzocht ik mezelf aan de hand van commerciële vragenlijsten. Er is een enorme markt voor onzekerheid. Ik belandde op een website die begon met *twee* keuze-opties: ben je een Alfa of een Bèta? Ik probeerde op het balkje tussen de twee opties te klikken (dat volgens mij dezelfde tweedeling representeerde als waarover Latour het had: sociaal constructivisten en (mate)realisten).

Ik vond het *zo'n dikke onzin*. Bèn ik een Bèta? Hoepel op! Ja, ik had een natuurprofiel op de middelbare school, ik vond natuur- en sterrenkunde leuk, kon programmeren en onthield wiskundige formules beter dan historische periodes. Maar óók hield ik enorm veel van cultuur, van literatuur, film, kunst. En ik had verdomme zeven jaar menselijk gedrag gestudeerd, waar was het knopje voor de Gamma?

Wat Latour vanuit het idee van nonreductionisme lukt, lukt Barad vanuit de kwantumfysica. Het is een natuurkunde-nerd die feminist is geworden: ze klom uit het hokje van de bèta's en verwoestte het balkje tussen de twee.

Om de tijd tussen de psychologiecolleges te doden volgde ik een aantal natuurkundevakken. Het contrast tussen de twee studies kon natuurlijk niet groter zijn. Erg interessant vond ik kwantumfysica, en in het bijzonder een variatie van Youngs twee-speleten-experiment (Feynman, Leighton & Sands, 1965). Dit experiment laat zien dat licht zich zowel als golf als als deeltje gedraagt, afhankelijk van hoe je ernaar kijkt. Als je in een zwembad een muur zou aanbrengen met twee gleuven erin, en hier één golf op afstuurt, zal deze golf door beide spleten stromen en aan de andere kant ontstaat dan een interferentiepatroon. Komen de pieken van deze golven samen, dan versterken ze elkaar, ontmoet de piek van de ene golf het dal van de andere, dan heffen ze elkaar op (noise cancelling-koptelefoons werken met hetzelfde principe).

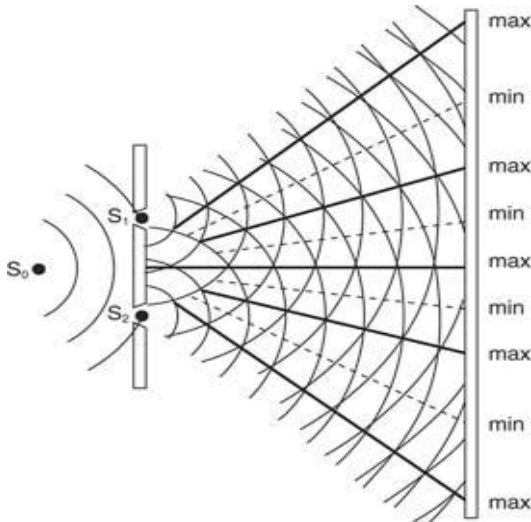


Fig. 1. Interfererende golven

Vervang je water met licht, door met een lazerstraal op twee spleten met daarachter een scherm te schijnen, dan zal je precies hetzelfde patroon terugzien op dat scherm. Licht gedraagt zich dus als golf.

Het ingewikkelde is echter, dat licht ook uit deeltjes (fotonen) lijkt te bestaan. Om dit te onderzoeken zijn er individuele lichtdeeltjes op deze twee spleten afgevuurd, enkelvoudige fotonen per keer. Het maffe is dat er dan alsnog hetzelfde patroon ontstaat. Dat is raar, want dat patroon kan alleen ontstaan als de ene golf met de andere interacteert, terwijl er echt maar één deeltje per keer op de spleten afgevuurd werd. Lichtdeeltjes lijken dus *met zichzelf* te interfereren, alsof ze door beide spleten tegelijk gaan.

Echt bizar wordt het als er meetinstrumenten op de spleten zelf worden gericht om te kijken wat er hier gebeurt (een zogenaamde WWM: *which way measurement*). Doet men dit, dan gebeurt er iets ongelooflijks: het patroon verandert. Dit komt niet doordat het meetinstrument mechanische invloed uitoefent op deze twee spleten, maar *omdat er op een bepaalde manier gemeten wordt* (Feynman, Leighton & Sands, 1965). Meten beïnvloedt hetgeen gemeten wordt, zelfs op het gebied van elementaire beeldjes.

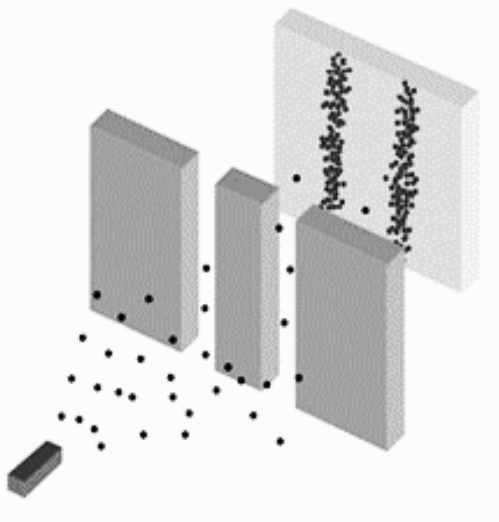


Fig 2. Geen interferentie meer.

Ik vond dit experiment vooral leuk voor een bespreking in de kroeg. Verder had het geen echte implicaties, dacht ik, het ging alleen om superkleine deeltjes. Toen ik dit echter binnen de context van de Rietveld opnieuw tegenkwam,

door Barad (2003) te lezen, voelde het alsof er puzzelstukjes in elkaar vielen.

Volgens Barad is onze grootste denkfout die van representatie. Ook zij maakt zich zorgen over een kloof: enerzijds is er de representatie, anderzijds het gerepresenteerde (woorden versus dingen). Ze baseert zich hierbij op de filosofie van Niels Bohr, die claimt dat dingen geen inherente grenzen of eigenschappen bevatten, net zo goed als dat woorden geen inherente betekenis hebben. Zowel de (mate)realisten als de sociale constructivisten maken zich schuldig aan representatie: hoewel de ene denkt dat wetenschappelijke kennis de wereld representeert zoals-ie is en de ander het ziet als resultaten van sociale activiteiten, gaat men er in beide gevallen vanuit dat taal een ontologische realiteit van substantie en eigenschap representeert. Telkens spiegelen woorden bestaande fenomenen: de werkelijkheid is elders en kan beschreven worden door de denkende mens. Als alternatief voor representatie stelt zij een ‘nieuw-materialistische’ en posthumanistische performatieve ontologie voor (Barad, 2003).

Een instrument (zoals het twee-spleten-experiment) legt volgens Barad niet de wereld bloot, maar produceert een ontologie, dóór te meten krijgt materie betekenis. Volgens haar bestaat er een causaal verband tussen discursieve praktijken en materiële fenomenen. Barads “Agential Realisme” gaat uit van intra-acties: object en subject bestaan niet onafhankelijk van elkaar, maar hun intra-acties

produceren fenomenen. Zij spreekt dus niet van dingen maar van fenomenen, een gevolg van de onscheidbaarheid van het “geobserveerde object” en de agenten die observeren. *Door* deze agential intra-acties worden de grenzen en onderdelen van deze fenomenen bepaald en ontstaat er betekenis (Barad, 2003.)

Natuurlijk zijn, net als de actanten bij Latour, deze agenten niet noodzakelijk menselijk: zowel mensen als niet-mensen hebben agency. Barad heeft het dus over post-menselijke discursieve praktijken: specifieke materiele (her)configuraties van de wereld waardoor lokale grenzen en betekenissen worden bepaald. Betekenis zit niet in woorden, noch in de natuur, maar het ontstaat in deze differentiërende intra-acties (Barad, 2003).

Barad heeft een hoop moeilijke woorden nodig om duidelijk te maken dat woorden niet de werkelijkheid representeren. Ik ga niet verder in op de implicaties van haar theorie, omdat ik die niet goed begrijp, maar het moge duidelijk zijn dat er dezelfde dingen gebeuren als bij Latour. Ook Barad laat zien dat alles met elkaar verbonden is. Ook bij haar *ontstaat* gebeurtenis door verbindingen (intra-acties), en ook bij haar verlaten we het antropocentrische, omdat agency niet per se menselijk is. De natuur is geen stille, passieve wereld die erop wacht om beschreven te worden, noch het resultaat van culturele/sociale activiteiten. Opnieuw zien we het einde van de eenzaamheid. Er is geen externe (menselijke) toeschouwer, we zijn geen waarnemers van de wereld, we zijn deel van de wereld.

Gras!

Nu kunnen we naar Deleuze (en een beetje naar Guattari). Ook zij denken in netwerken, maar misschien is het beter om te zeggen dat zij denken dat denken in netwerken werkt. Ze verzetten zich tegen een beeld van denken dat uitgaat van een subject dat naar de wereld kijkt en haar in ideeën probeert te gieten (dat komt bekend voor), waarbij de materiële wereld ondergeschikt raakt aan representatie (opnieuw: komt bekend voor). Zij noemen dit ‘homogenetisch denken’, waarin de werkelijkheid voortvloeit uit één onderliggende basis, en er dus ook naartoe gereduceerd kan worden. Die basis kan Gods wil zijn, maar ook het standaardmodel, het Ideeënrijk van Plato, taal. In alle gevallen wordt de stromende, paradoxale, chaotische werkelijkheid gereduceerd door haar te ‘denken’ in een enkelvoudige onderliggende structuur (Kleinherenbrink, 2014.) Het resultaat is bekend: de mens heeft zichzelf buiten de natuur geplaatst en kijkt ernaar.

Het alternatief van Deleuzes is de heterogenetica, die stelt dat de werkelijkheid juist *ontstaat* uit een spel tussen de verschillende elementen (Kleinherenbrink, 2014). Dat spel doet opnieuw denken aan Barads intra-acties en Latours netwerkende actanten, maar Deleuze beschrijft het op een manier die mij erg aanspreekt en die belangrijk is in het beantwoorden van de vraag of er nog wel ruimte is voor het existentiële zelf in deze rizomerende ontologieën.

Deleuze was een filosoof die graag filosofeerde over wat het is om filosoof te zijn. Hij vond dat het niet gaat om een filosoof-zijn, maar om een creatief filosoof-*worden*. Filosofen moeten filosoferen zoals Francis Bacon schildert: de clichés die het denken bewonen alvorens er gedacht wordt, moeten uitgewist worden. Het is duidelijk dat ‘denken’ hierin iets groters is dan de gedachten van de mensen: het is eerder een on- of voorpersoonlijke flux (Van Tuinen, Schuilenburg en Romein, 2009).

In plaats van dat er ‘over’ de wereld wordt gedacht, alsof het om één of andere film gaat waarnaar je kijkt, is denken volgens Deleuze een aardse realiteit, het moet geaard zijn in de werkelijkheid, eruit ontspringen. Of beter: er immanent in gedrenkt zijn. Of, nog beter: het wordt uit de werkelijkheid geperst. Daarmee is het er dus altijd al geweest (Groot, 2009).

Filosoferen is dus geen denken dat abstraheert of reflecteert, het is een *praktijk* die concepten uitvindt en vormt (Huygens, 2009). Het is dus een soort systeem van concepten, en volgens Deleuze en Guattari is het open systeem, omdat de concepten gelinkt worden aan omstandigheden, en niet aan essenties.

Meestal zien we denken als een boom: hiërarchisch, met een basisidee (de stam) die vertakt. Volgens D&G moeten we denken over denken in de plantkundige term ‘rizoom’: de wortelstructuren van planten die laag bij de grond groeien, en die zich aanpassen aan de hand van het milieu waarin ze zich op dat moment bevinden. Rizomen hebben

geen stam, geen hiërarchie. Op de knopen van dit stelsel ontspringen nieuwe takken. Aardbeien, gember, wortelen: allemaal rizomen. Een mierenhoop (ANT!) is ook een voorbeeld van een rizoom. Waar bij bomen de vruchten in de kruin ontstaan, groeien de knoppen in rizomen op de knopen, om daarna mogelijk naar boven te groeien, bijvoorbeeld als een grasspriet of als een paddenstoel. Het groeit niet één kant op (zoals de stam van een boom), maar naar alle kanten. Ze kunnen continu vertakken, ieder punt kan zich in potentie verbinden met ieder ander punt, en zo dynamisch en complex als zo'n structuur dan wordt, zo is het denken ook (Pisters, 2014; Romein, Schuilenburg, & Van Tuinen, 2009).

Het gaat Deleuze en Guattari er niet om dat we naar het rizoom moeten kijken alsof het een metafoor is. Het gaat erom dat doen en denken rizomatisch *zijn*, of beter: werken. Het rizoom is de structuur waarin de wereld en haar interacties het beste gedacht kunnen worden (Oosterling, 2009). In plaats van een metafoor is het dus eerder een gereedschap, die niet de veelheid 'representeert' maar creëert.

In dit rizomatische model gaat het om *denken vanuit het midden*, om het aangaan van nieuwe verbindingen, en dat wordt natuurlijk al snel vrij complex. Er spelen dus altijd verschillende niveaus en continu gaan er nieuwe varianties aan het werk. Bovendien gebeurt er iets belangrijks wanneer een element een nieuwe verbinding aangaat: het verliest iets

van zichzelf (deterritorialisatie), maar wint ook iets (reterritorialisatie) (Pisters, 2014).

Denken in rizomen is fundamenteel immanent: alles verhoudt zich tot elkaar op één vlak. Hiermee verdwijnt de mogelijkheid tot transcendentie, want alles heeft eenzelfde ontologische basis. Alles wordt één groot ‘worden’, dat voortstuwt en machineert en verbindt. De punten in dit rizoom zijn niet statisch, maar juist verbindend van aard, de kleinste eenheid is dus niet een idee of een woord maar een koppeling. De snijpunten van zo’n koppeling zijn de unieke knopen in het rizoom en per definitie *relationeel* en bewegend. De essentie is dus niet dat alles *is*, maar dat alles voortdurend *wordt* (Oosterling, 2009).

Echte immanentie laat zich, volgens Deleuze, per definitie niet vangen in een model, het moet gedacht worden, de werkelijkheid is wordend en om daarover (of daarmee) te schrijven, moet het schrijven zelf dus ook wordend zijn. Deleuzes filosofie is dus eigenlijk niet samen te vatten; het beste antwoord op de vraag: ‘waar schrijft Deleuze dan over?’, is dus misschien wel om een boek van Deleuze te geven. Zijn gedachtewereld kan eigenlijk niet economischer samengevat worden dan hij in zijn boeken al doet. Het enige wat men dus kan doen, is schrijven *met* Deleuze, in plaats van *over* hem (Stengers, 2009).

Daarnaast heeft de filosofie van Deleuze, net als een rizoom, vele ingangen en vele metaforen die met andere woorden ongeveer hetzelfde zeggen. Een ingang die voor mij goed werkt, is de ‘machine’. Toen ik de implicaties

hiervan tot me door liet dringen, begon alles te verschuiven, gingen er radartjes draaien die voorheen nog niet bestonden. Denken in termen van machines raakte me op de drie belangrijkste vlakken: persoonlijk, artistiek en theoretisch, en ineens waren het ook geen lullige ‘belangrijkste vlakken’ meer, maar was ik zelf een rizoom geworden. Zo was ik ineens vrij en met alles verbonden tegelijk.

Deleuzes machine is geen onafhankelijk systeem met componenten die zich altijd op dezelfde manier tot elkaar verhouden. Een machine is een apparaat dat aangesloten wordt op andere apparaten, het bestaat uit tijdelijke koppelingen met andere systemen. Daarom zijn Deleuze en Guattari het later ook ‘assemblages’ gaan noemen: het gaat telkens om koppelingen tussen heterogene elementen, waarbij zowel het geheel van die koppelingen als de onderlinge elementen als machines gezien kunnen worden. Een machine wordt dus altijd zowel geproduceerd als dat hij zelf produceert. Ze werken, maar op een kapotte, schurende manier, ontregelend (Stengers, 2009).

De kracht die deze machines of assemblages aanstuurt is verlangen (tot productie). Beter: door verlangen ontstaan nieuwe koppelingen, en die nieuwe koppelingen verlangen dan zelf weer. Machines/assemblages verlangen naar het maken van nieuwe koppelingen, en de machines/assemblages die daar weer uit ontstaan, produceren op hun plaats opnieuw verlangen om te produceren. Dit lijkt een beetje op Freuds verlangens, de onderbewuste behoeftes die door ons bewustzijn in toom

moeten worden gehouden, met het enige verschil dat niet alleen het *menselijke* onderbewuste verlangt, maar dat alle (ook niet-menselijke) machines uit verlangen ontstaan (Laermens, 2009).

Alles is een machine: mijn laptop, ikzelf, taal, maar ook de coronacrisis, oorlogen en maiskolven⁴. Machines kunnen enorm van elkaar verschillen, maar wat ze allemaal gemeen hebben is dat ze machineren: ze produceren en worden geproduceerd. Om dit voor elkaar te krijgen moet een machine andere machines omzetten in onderdelen van zichzelf, iets wat wrijving oplevert en wat ze ook nog eens continu moeten blijven doen om te kunnen blijven bestaan. Die wrijving komt voort uit een andere eigenschap van machines, namelijk dat ze niet van nature thuishoren in andere machines, ze hebben hierin geen inherente plaats. Dit geeft een fundamentele spanning. Alle machines zijn continu aan het werk om andere machines om te vormen in onderdelen, een oneindig proces (Kleinherenbrink, 2014). Een maiskolf heeft geen aangeboren voedselheid in zich, ik moet *werken* om haar onderdeel van mezelf te maken, en dat kan ik ook nog eens niet in mijn eentje, ik heb er de machine genaamd ‘voedselindustrie’ voor nodig, of in ieder geval de landbouw, of in ieder geval de aarde waarin de plant groeit.

Denken in machines werkt fantastisch, ook als het over kunst gaat. Volgens Deleuze heeft kunst zelf geen

⁴ Zo’n rij niet reduceerbare dingen wordt een Latourlitanie genoemd.

opvattingen, voegt het louter nieuwe varianten en affecten toe aan de wereld (Deleuze, 1981). Het gaat niet om de mening van de maker maar om de gewaarwordingen die ontstaan. En al helemaal gaat het niet om representaties, waarbij de kunst een kopie van een origineel maakt, maar om differentiatie, een eindeloze productie van nieuwe uitdrukkingsvormen. Het gaat erom of het kunstwerk, de film, de tekst, of de muziek ‘werkt’: of het nieuwe affecten opwekt.

Waar de wetenschap de chaos van de werkelijkheid probeert te duiden in functies, en de filosofie concepten creëert, werkt de kunst met blokken van sensaties. Die sensaties bestaan uit affecten en percepten. Kunstenaars maken monumenten door de chaos te filteren (Van Tuinen, Schuilenburg en Romein, 2009). Het woord *kunstwerk* is belangrijk: het gaat erom of die blokken van sensaties werken of niet. Kunst is geen product, maar een gebeurtenis (Vandenabeele, 2009).

Interessant is dat Deleuze niet van *percepties* of *affecties* spreekt, maar van neutralere percepten en affecten, net zoals Latour niet van actoren spreekt: het gaat ook hier niet om louter menselijke aandoeningen. Hij wil hiermee niet zeggen dat een mens dus ‘eigenlijk een dier’ is, maar dat er door kunst iets diepers wordt aangeraakt, dat mens en beest verenigt. Het brengt ons in de realiteit van het worden, naar de plaats waar alles stroomt en continu de- en re-territorialisatie plaatsvindt (Vandenabeele, 2009).

Kunst kan ons dus de wereld laten zien die voorbij de menselijke perceptie, het alledaagse en het bekende gaat. Als een kunstwerk werkt, als het machineert, verstandigen deze blokken van affecten en percepten en wordt de geleefde ervaring overstegen (Van Tuinen, Schuilenburg en Romein, 2009).

Geen plaats

Eén van de belangrijkste inspiratoren van Deleuze was Nietzsche. Het woord rizoom komt zelfs van hem, het was oorspronkelijk een vertaling van diens begrip ‘labyrint’ (De Graeve, 2009). Deleuze leek zich te herkennen in Nietzsches verwerping van denken vanuit tekorten, gemis. Het gaat juist om affirmatie met het zijn, het omarmen van het worden, van de veelheid. Zo krijg je dus een filosofie van intensiteit en niet van individualisme. Het ‘existentiële’ zelf lijkt plaats te maken voor een wereld van kracht, wil tot macht, voor een wereld waarin kunst en filosofie onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn (De Graeve, 2009).

Maar is dat echt zo? Betekent een rizomatische ontologie echt dat mijn existentiële ik moet wieberen? Is mijn vereniging van mijn menselijke en postmenselijke fascinaties hopeloos? Het egalitaire, netwerkende, post-subject-versus-object-denken (kort gezegd: posthumanistische) einde van de eenzaamheid dat ik destilleerde uit de schrijvers die de Rietveld me voorschotelde, zoals Latour, Barad en Deleuze, voelde theoretisch aan als waar en wijs, maar het kwam ook een beetje te zacht over. Er leek hetzelfde te gebeuren als na

een spirituele trip (opgewekt door bijvoorbeeld paddo's): ik had het licht gezien, alles bleek altijd al verbonden te zijn, mijn ego een illusie, en dit inzicht maakte me een maand of twee gelukkig, maar daarna begon ik me te *vervelen* omdat de wereld niet meer schuurde. Mijn lieve idiosyncratische stream of consciousness was er toch maar één van zovele, en die subjectiviteit was überhaupt een foute manier van denken, dus wat deden mijn eenzaamste verlangens ertoe? Ik verlangde naar de depressie van Bukowski en de passie van Camus, toestanden die leken te leunen op een rokende mannen in lange zwarte jassen in de regen. Die existentiële eenzaamheid voedt mooie verhalen, maar die verhalen werden sprookjes.

Het probleem: deze nieuwe rizomatische wereld lijkt de juiste maar ik verlies er van alles door. Er heeft deterritorialisatie plaatsgevonden. Ik was altijd fan van Camus, noemde mezelf absurdist, maar het lijkt erop dat dit nergens meer op slaat.

Camus stelt dat het leven in essentie geen inherente betekenis heeft. Het is onmogelijk om het rationeel te doorgronden, terwijl de mens wel die neiging heeft. We zijn allemaal gedoemd tot de mythe van Sisyphus, die volgens de Griekse mythologie door de goden veroordeeld was om een rotsblok naar de top van een berg te duwen, waarna deze weer naar beneden rolde en de arme man tot in het oneindige opnieuw moest beginnen. Een zinloze exercitie die op het leven zelf lijkt: het toch-blijven-zoeken-naar-betekenis is als Sisyphus die zijn steen de berg oprolt, het

niet-vinden als de steen die keer op keer weer naar beneden dendert. “Het Absurde ontstaat uit de confrontatie tussen het roepen van de mens het onredelijke zwijgen van de wereld” (Camus, 1942, p. 47).

Dit besef leidt volgens Camus tot de belangrijkste filosofische vraag die er is: “Waarom zou je geen zelfmoord plegen?” Instinctief neigen mensen ernaar om dit niet te doen (althans, over het algemeen niet als reactie op Camus’ vraagstuk). Volgens hem plegen ze in plaats daarvan ‘filosofische zelfmoord’: ze kiezen ervoor het leven op kunstmatige wijze toch betekenis te geven (comfortabel wegzakken in een toestand van zekerheid die iemand anders jou heeft gegeven).

Camus suggereert dat er naast fysieke en filosofische zelfmoord nog een derde optie is: vrede hebben met een zinloos bestaan, en doorleven. Mensen die hier bewust voor kiezen zijn volgens Camus ‘absurde helden’. Deze keuze heeft volgens hem drie consequenties. Rebelleren, het weigeren van zelfmoord en ondanks het absurde toch betekenis zoeken; vrijheid, niet meer gevangen zijn door religie en morele codes; passie, omdat er geen hoop meer is moet ieder moment volledig geleefd worden.

Rebelleren, vrijheid en passie, dat was een filosofie naar mijn hart. Nu brokkelt deze af, want ze was gebaseerd op één premisse: de absurditeit van de idee dat de subjectieve mens zal blijven zoeken naar betekenis en dat het universum er altijd over zal blijven zwijgen. In het nieuw (feministisch) materialisme valt deze premisse weg; de tegenstelling tussen

subjectieve mens enerzijds en objectief universum anderzijds bestaat immers niet meer. Zonder premisse stort Camus' hele theorie in. Ook mijn persoonlijke held Gumbah, die zegt dat hij altijd aan de zijlijn heeft gestaan om de wereld uit te lachen, valt door de mand. Hij staat helemaal niet aan de zijlijn, *er bestaat geen zijlijn*, ook Gumbah zit gezellig *in* de rizomen. Ik heb mijn eigen psyche en subjectiviteit altijd al erg fascinerend gevonden, mijn eigen stream of consciousness en perceptie, de mooie dingen die psychologie brengt, sterker nog: de ontroering van de menselijke conditie. Die subjectiviteit als basis is volgens het nieuwe materialisme een verkeerde manier van kijken. De existentiële eenzaamheid is voorbij, om Latour te parafraseren: *Nous n'avons jamais été seule*.

Maar misschien valt er nog wat te redden. In het volgende deel zien we waarom.

H2 En ik dan?

Ik-persoon

Toen ik in de inleiding probeerde uit te leggen wat ik bang was kwijt te raken noemde ik onder andere de ‘ik-persoon van een verhaal’. Ik was bang dat, doordat het subject als uitgangspunt leek te verdwijnen, het belang van een hoofdpersonage ook zou slinken. Terwijl ze zo’n belangrijke rol speelt in de kostbare films, boeken, liedjes! Daarom is het interessant om te kijken wat Deleuze vindt van de wereld van verhalen, van literatuur. Nu houdt hij hier veel van, maar in dat ‘houden van’ ligt meteen de crux. Deleuze is niet een man die zwelgt in de liefde, nee, hij wil haar bedrijven (Posman, 2009). Hij *gaat gelijk op* met het boek dat hij leest, kijkt wat ze er ‘samen van kunnen maken.’

Hij wil geen fundamenteel onderscheid maken tussen literatuur en de andere kunsten. Volgens Deleuze creëren alle kunstvormen via hun specifieke materie (verf, woorden, et cetera) een brug tussen de vertrouwde wereld (de geordende wereld van het ouderwetse ‘gezonde’ verstand, waar de dingen nog enigszins begrijpelijk en toegankelijk zijn) en de chaos. *Alle* kunstvormen; literatuur dus net zo goed. Mensen die literatuur toch graag loszien van de andere kunsten, doen dat volgens Deleuze omdat ze denken dat literatuur zich het beste zou verhouden tot het ‘echte leven’: het grootse en meeslepende, de diepe dingen die er echt toe doen. Maar voor Deleuze is dit niet helemaal niet het ‘echte’ leven. Als je zo een verhaal zou lezen, ben je bezig met de

herinneringen en de fantasietjes van de schrijver. Dan is het materiaal van de kunstenaar (in dit geval de woorden) alleen maar iets aan het *representeren*, en zo houdt de schrijver je in een houdgreep (Posman, 2009). In plaats daarvan zou, volgens Deleuze, met het materiaal het ‘verschil’ opgezocht moeten worden: het zou moeten uitnodigen tot niet-eenduidige interpretaties. De woorden moeten kunnen lekken. Een goed boek goed lezen betekent dat het gaat machineren. Het is een literaire machine die affecten produceert door samen met de lezer te werken.

Gelukkig: in het universum van Deleuze bestaan er nog wel hoofdpersonages. Ze zijn alleen niet meer in hun eentje avontuurtjes aan het beleven waar we van mogen meegenieten. In plaats daarvan werkt de hoofdpersoon samen met de lezer aan de ervaring. Het personage *is* niet, hij *wordt* tijdens het lezen.

Camus

Hoe zit het dan met Camus? Hij zei, eenzaam: ik vraag en het universum zwijgt dus moet ik er zelf maar betekenis aan geven. Met Deleuze zou dit hele uitgangspunt verdwijnen. Betekenis *ontstaat* immers juist op de grenslijn tussen proposities en dingen, op de oppervlaktes ertussen, op het raakvlak tussen de woorden en de dingen. Daar waar ‘ik’ het ‘universum’ om betekenis vraagt, ontstaat betekenis. De zin wordt ‘door de vraag ernaar geproduceerd’ (De Kesel, 2009, p 144). Het leven is nog wel absurd, natuurlijk wel, maar het

universum zwijgt helemaal niet: door te vragen praten we meteen al samen.

Het is niet de vragende mens in het zwijgende betekenisloze universum. Betekenis ontstaat juist waar propositie en ding elkaar aanraken. Zin is een raakvlak.

Kan ik dan nog wel net zo alleen als Camus zijn? Zijn we überhaupt ooit alleen geweest? Ik kan me romantisch vervreemd voelen tot dat absurde universum, maar die betekenisvolle vervreemding *ontstaat* juist doordat ik en de wereld elkaar aanraken.

De plooi

Een manier om naar de werkelijkheid te kijken die goed past in de wereld van Deleuze, is om te kijken naar de vouw, of de plooi. De werkelijkheid is als één groot vel papier, waar verschillende uitdrukkingen verschillende vouwen zijn. De werkelijkheid is een groot origami. Op die manier kan alles zich op één en hetzelfde immanente vlak bevinden, terwijl er tegelijkertijd verschillen kunnen bestaan tussen dingen. Zo ontstaan organen⁵: door anorganisch materiaal op een dusdanige manier te vouwen dat er een eenheid ontstaat (Van Tuinen, 2009).

Ook deze deleuziaanse metafoer heeft gevolgen voor het 'ik' dat naar die film genaamd 'de wereld' keek. Als we met

⁵ De klankovereenkomst tussen origami en organen berust op toeval: het Japanse ori komt van vouwen en kami van papier, terwijl orgaan is ontstaan uit het Griekse *órganon*, dat werktuig of lichaamsdeel betekent.

dit beeld van gevouwen papier werken, als we haar *denken*, spreken niet meer van ik-versus-wereld – omdat we überhaupt niet meer in deel-versus-geheel spreken, maar van een geplooid geheel. Een ik is dan eerder het vlak dat zich naar zichzelf vouwt, als een bioscoopscherm dat naar zichzelf buigt om zijn eigen film te bekijken.

En de machines?

Machines moeten zoals gezegd moeite doen om andere machines in zich op te nemen, en zullen op zichzelf ook weer functioneren als onderdeel van andere machines. Een andere belangrijke eigenschap is dat ze worden gedefinieerd door hun capaciteiten. De essentie van machines ligt in haar vermogen om te affecteren en geaffecteerd te worden. Ze is dus niet te reduceren tot haar onderdelen (Kleinherenbrink, 2014). Ik ben bijvoorbeeld niet te reduceren tot mijn lichaamscellen, want lichaamscellen kunnen geen Nederlands, en ik wel.

Welke vermogens een machine heeft, behoort helemaal aan die machine zelf toe, maar hoe en wanneer deze vermogens tot uiting komen is afhankelijk van andere machines (Kleinherenbrink, 2014). Ik heb een luisteraar nodig om mijn vermogen om Nederlands te spreken, te actualiseren. De essentie van een machine is dus haar vermogens; hoe die vermogens tot uiting komen is afhankelijk van koppelingen met andere (menselijke en niet-

menselijke) machines⁶. We bestaan bij de gratie van affecteren en geaffecteerd worden: Niets bestaat dat niet iets anders aanraakt.

Dat de essentie van een machine haar vermogens zijn, heeft ook implicaties voor het Zelf. Want capaciteiten kunnen (en zullen) veranderen, en daarom hebben dingen niet *per se* een vaste essentie. Vanwege die veranderlijkheid kan er dus eigenlijk niet zoiets bestaan als een onderliggend, stabiel ‘zelf’, een basis die vanaf een geboorte gelijk blijft. In plaats daarvan zijn we clusters van capaciteiten. We *zijn* wel, maar we zijn vooral continu aan het worden en aan het werken (machineren).

Object en subject

Ik blijf wel bestaan, ik ben alleen een beetje anders. Met de ik-persoon uit de roman wandelen we samen op, de ik die het universum om betekenis vraagt geeft zelf antwoord door te vragen, de ik die naar de wereld kijkt blijkt er zelf in opgevouwen te zijn, en het zelf is niet zozeer een constante basis als wel een cluster van potente machines. Maar hoe zit het met het subject?

Daarvoor moeten we eerst terug naar het ‘concept’. Doorgaans wordt geloofd dat concepten naar algemene essenties verwijzen, waardoor er dus propositionele representaties ontstaan, die van toepassing zijn op dingen. Bijvoorbeeld: de boom is groen. Het probleem met deze

⁶ Over de details van deze machines later meer.

representaties is (opnieuw) dat ze *referenties* zijn: er is een kloof tussen het concept en de werkelijkheid. Concepten worden zo functies van het leven. Maar bij Deleuze en Guattari bestaan zoals gezegd de concepten op hetzelfde immanente vlak als de dingen, waardoor er dus geen tweedeling tussen object en subject meer bestaat. Het denken in die tweedeling noemen Deleuze en Guattari zelfs een *armoedige* benadering van het denken; denken en zijn, zijn hetzelfde (Van Tuinen, Schuilenburg en Romein, 2009).

Object en subject *ontstaan* eerder uit een soort membraan dat ze delen, een raakvlak of interface waarop ik/wereld, binnen/buiten niet meer te onderscheiden zijn. Ik-versus-wereld zou niet gaan om één geheel, maar om een limiet die ervoor zorgt dat binnen en buiten elkaar ontmoeten, waar ze in contact (en soms in conflict) komen met elkaar (Van Tuinen, Schuilenburg en Romein, 2009).

Het subject ontstaat uit het contact met de wereld, het is het resultaat van de ontmoeting. Het is een product van ervaringen, en daarmee is het er dus ook niet van losgekoppeld, het is er immanent aan.

Deleuze en Guattari gaan hierin ver: dat ze aan zichzelf blijven refereren, met Gilles en Félix, met 'ik', is dus puur een gewoonte, en niets meer dan dat (Romein, 2009) (net zoals Latour zei dat een stoel alleen 'bij wijze van spreken' morgen nog dezelfde stoel is). Deleuze beschreef Guattari dan ook als iemand 'van wie de eigenaam verwees naar iets wat gebeurde, en niet naar een subject.' Hij 'was een groepsmens, een mens van bendes en van stammen, en toch

is het een man alleen, woestijn bevolkt door al die groepen en door al zijn vrienden. Door al zijn wordingen' (Deleuze & Parnet, 1991, aangehaald in Van Tuinen, Schuilenburg en Romein, 2009).

Het subject is dus net zoveel in wording als de wereld om ons heen. Het vormt, net als andere ideeën, een wordende werkelijkheid, die ontstaat uit een differentiërende realiteit.

Het gevolg hiervan is dat het 'ik' helemaal niet stabiel is. Het is het ik van Alice in Wonderland, die zich afvraagt of ze nog wel dezelfde ik is als die van gister (De Kesel, 2009). Haar 'zelf' is helemaal geen vaste identiteit. Deleuzes filosofie is geen filosofie van het zijn, maar van het worden. Alice 'is' niet, ze is voortdurend (anders) aan het 'worden.' Je zou kunnen zeggen: in plaats van een zelf heeft Alice dus een soort oneindige, grenzeloze identiteit. Maar ook dat klopt niet, want wie *heeft* die identiteit dan? Alice draagt haar 'zelf' dus helemaal niet, ze wordt gedragen door een eindeloos worden (De Kesel, 2009)

Dit is echt ver weg van Camus, van het existentialisme überhaupt, waarin een 'ik' de dingen betekenis geeft (*moet geven*, men is er immers toe gedoemd)⁷. Maar omdat we de representatie los hebben gelaten, omdat alles immanent is geworden en de mens haar geprivilegieerde centrum is kwijtgeraakt, verdwijnt dat subject als beginpunt. Het

⁷ Het existentialisme zegt dat een object, bijvoorbeeld een stoel, geen inherente betekenis heeft, een 'ik' *geeft* haar betekenis.

subject bepaalt niet hoe de dingen in elkaar steken, het ontstaat in het worden zelf (De Kesel, 138).

Individu

Als we naar de etymologie van het woord ‘individu’ kijken, nodigt dit in de eerste instantie niet uit tot rizomatisch denken. ‘Individu’ is ontleend aan Frans individu ‘enkeling’, betekenisvernauwing van ‘dat wat een afzonderlijke eenheid vormt en ondeelbaar is’, ontleend aan middeleeuws Latijn individuum ‘id.’. In het klassiek Latijn dient het woord (bij Cicero) ter vertaling van Grieks *átomos* ‘atoom, het ondeelbare’. Het is afgeleid van het bijvoeglijk naamwoord *indīviduus*: ‘ondeelbaar, onscheidbaar’, afgeleid met het voorvoegsel. *In*: ‘niet’. *Dīviduus*: ‘deelbaar’, afleiding van *dīvidere* ‘verdelen, scheiden’. (Philippa, Debrabandere, Quak, Schoonheim en van der Sijs, 2009).

Samengevat: ‘in’ betekent niet, en ‘dividu’ betekent deelbaar: niet-deelbaar. Ik ben niet deelbaar.

Het woord ‘dividu’, echter, is zélf deelbaar: ‘di’ betekent twee en ‘vide’ betekent kijken! Twee gezichtspunten, de plaats waar kijken samenkomt. Dat is prachtig. Deleuze en Guattari spreken dus ook liever van dividuen dan van individuen (Oosterling, 2009). Als we kijken naar een (in)dividu als een knooppunt in het rizoom van de werkelijkheid, dan is de essentie van zo’n punt misschien niet dat het ondeelbaar is, maar dat het een medium is, een verbindingskanaal of raakvlak. Elk dividu in dit vlak is een lichaam dat wil machineren, dat zich wil hechten. De

essentie van het zelf, het subject, is dus niet dat ze het punt is waarvandaan wordt gekeken, maar juist daar waar contact plaatsvindt. Ik ben niet ondeelbaar, ik ben een raakvlak⁸.

Zelfbewust

Het is duidelijk: de ik-persoon, het subject, ikzelf, het individu, ze blijven heus wel bestaan. Of beter: ze blijven worden. Ze trekken misschien wat meer samen op dan gedacht, zijn per definitie verhoudend, ontstaan zelfs misschien wel door verhoudingen. Het existentiële ik uit die romantische nachtelijke wandeling in de zachte regen, die raakt helemaal niet kwijt, sterker nog: die romantische ervaring is juist *een affect dat ontstaat door te leven, door te verbouwen*.

Toch is er nog iets aan de hand met dat verdomde menselijke subject; iets wat we tot nu buiten beschouwing hebben gelaten. Toen ik probeerde te beschrijven wat ik miste, noemde ik een vertrekpunt (het subject) of een romantisch gevoel (eenzaamheid in lange jas in de regen). Maar er is nog iets anders aan de hand met het dat 'ik'. Het betekent namelijk een verwijzing naar zichzelf. Het is nog niet helemaal duidelijk hoe zo'n zelfreferentie werkt in deze rizomerende ontologieën. Wat *is* zo'n bioscoopscherm dat

⁸ Ik geloof dat dat ook de reden is waarom ik voornamelijk interfaces wil maken. Ik wil dividuen maken. Daarom schrijf ik, daarom maak ik (samen) muziek, maak ik audiovisuele werken en computer-*interfaces*.

naar zichzelf toevouwt? Kán zo'n 'ik' wel naar zichzelf
kijken? Hiervoor moeten we nog dieper in de machines
duiken.

H3 Zelfbewustzijn

The Hard Problem

Hoe verhoudt het existentiële ik zich tot een immanente ontologie? Of: waar blijft onze persoonlijke stream of consciousness als álles stroomt en interacteert? Waar het bewustzijn überhaupt vandaan komt, hoe het zich verhoudt tot de rest van de wereld, wat het *is*, dat zijn één van de lastigste filosofische vragen.

David Chalmers (1995) noemt het zelfs *The Hard Problem*. Chalmers is een Australische cognitiewetenschapper en filosoof die zich met name bezighoudt met de filosofie van de geest. Hij heeft het onderscheid gemaakt tussen de ‘makkelijke’ en de ‘moeilijke’ problemen van het bewustzijn. De makkelijke vragen (hoe kunnen fysieke processen zoals hersenactiviteit perceptie ondersteunen) kunnen we volgens hem ergens in de toekomst nog wel op lossen. Maar misschien lukt dat niet bij *the hard problem of consciousness*: waarom hebben we überhaupt een subjectieve bewuste ervaring? Hoe kunnen mensen zich bewust zijn gaan worden van zichzelf?

We gaan dat probleem dan ook niet oplossen; hier volgt alleen een wortelwerking.

Machinisme

Om te kunnen begrijpen hoe het nieuwe materialisme zich verhoudt tot het zelfbewustzijn, zou een nog iets diepere,

technische studie⁹ naar de aard van machines (het ‘machinisme’) kunnen helpen. Hoe kan zo’n machine *naar zichzelf* kijken? Hierover biedt ‘Alles is een Machine’ (Kleinherenbrink, 2017) inzichten.

Ook Kleinherenbrink zet, net als Latour, Deleuze en Barad, uiteen waarom dualismen het grote kwaad zijn, dat we een pluralisme nodig hebben, waarin dieren, gebeurtenissen, materialen, ideeën, individuele mensen en bomen een even grote plaats hebben. Terug naar de Dingen. Tot dan toe is het bekend terrein, maar vervolgens wordt duidelijk dat Latour, Barad en Deleuze het niet precies over

⁹ Het denken in immanente ontologieën, de werkelijkheid als rizoom, waarin atomen, planeten, ruzies, stoelen en gedachten allemaal even echt zijn: zoals gezegd is dit typerend voor twee filosofische stromingen: speculatief realisme en nieuw materialisme (Kleinherenbrink, 2017). Het doel van deze scriptie is niet om een uitputtend beeld te geven van deze filosofische stromingen, noch wat deze stromingen ‘vinden’ van het existentiële ik. Het gaat om mijn eigen verhaal, om hoe het zich verhoudt tot mijn ik, mijn subject. Dat voelt een beetje egocentrisch, maar het is precies waar het om gaat, om ego’s. Tegelijkertijd voelt die ‘ik’ de neiging om uitputtend te schrijven, ‘alle stemmen’ van deze stromingen mee te laten wegen, zodat er een beeld ontstaat van ‘hoe het zo’n beetje in elkaar zit.’ Dan zou ik het ook moeten hebben over Jane Bennet, Rosi Braidotti, Levi Bryant, Ian Bogost, Markus Gabriel, Timothy Morton, Michel Serres... Dat zou hier helemaal niet passen. In plaats daarvan is dit een onderzoek naar wat er gebeurt wanneer mijn ik, mijn subject, gaat rizomeren met enkele vertakkingen van deze immanente ontologische raamwerken. Wat registreert de machine die ik ben, als hij in aanraking komt met ideeën uit deze stromingen? Hoe machineer ik met het machinisme?

hetzelfde hebben. Bij Barad en Latour bestaan er namelijk geen dingen *zelf*: Barad zei dat er uiteindelijk alleen maar intra-acties zijn en volgens Latour zijn de dingen de veranderingen die ze veroorzaken, maar *niets daarbuiten* (Kleinherenbrink, 2017, p. 41). Dit is het motto van deze tekst tot in het extreme: ‘Niets bestaat dat niet iets anders aanraakt’ wordt: er bestaat alléén maar aanraking. Kleinherenbrinks argument hiertegen is simpel: als alles alleen maar aanraking is, *wat* raakt elkaar dan aan? In andere woorden: wat zijn de *punten* in zo’n netwerk?

Net als Deleuze noemt Kleinherenbrink die punten ‘machines’. Hij beschrijft gedetailleerd hoe deze machines precies werken. Ten eerste hebben ze een onbereikbare kern, die buiten hun relaties ligt. Relata zijn dus extern aan relaties: de punten in de netwerken zijn iets wezenlijks anders dan de lijnen (Kleinherenbrink noemt dit het externalisme). Iets bestaat pas echt als het haar generatoren overstijgt, en dus ontologisch iets ander is (Kleinherenbrink, 2017). Ik ben niet alleen een bundeling cellen, ervaringen, herinneringen en lidmaatschappen; ik ben daarnaast ook een apart iets dat niet valt te reduceren tot die componenten. Een machine ontstaat uit andere machines, maar zodra ze bestaat *is* ze, en dat was ze is, is onbereikbaar¹⁰.

De werken van Christo en Jeanne-Claude laten goed zien hoe eigenlijk van alles alleen maar het pakpapier zichtbaar

¹⁰ Anders blijven er louter relaties over en is er geen verandering mogelijk, omdat er nergens een surplus beschikbaar zou zijn (Kleinherenbrink, 2017).

is. Ze pakten bijvoorbeeld Pont Neuf (1985) in, een paar eilanden in de Biscayne Bay in Florida en de Rijksdag in Berlijn. Door deze objecten in te pakken, lijkt hun essentie hieronder verborgen, maar wanneer ze weer uitgepakt zijn is dit nog steeds het geval: alleen het oppervlakte is zichtbaar, hoorbaar, bespreekbaar. Hun kern blijft onbereikbaar (Kleinherenbrink, 2017).



Fig 3. *The pont neuf wrapped in Parijs*

Dit voelt leeg en verdrietig, want de implicatie is duidelijk: dan zijn onze eigen kernen ook onbereikbaar, en is het tegengestelde van de titel van deze tekst het geval: we zijn in plaats van nooit, *altijd* eenzaam geweest – en we zullen het altijd blijven.

Hoewel de kern van buitenaf onbereikbaar is, is zij volgens Kleinherenbrink de waarnemer van de wereld. De oppervlaktes van machines worden waargenomen door de

kernen van andere machines, en dat is meteen waar de werkelijkheid zich bevindt: ‘de werkelijkheid *is* alleen maar machines die ieder vanuit hun perspectief andere machines in vertaalde vorm kunnen registreren’ (Kleinherenbrink, 2017, 82.).

Het oppervlak is dus de eenheid van de relatie. Aangezien het externalisme gebiedt dat kernen elkaar niet direct kunnen bereiken (er is geen kern-kern-contact mogelijk), zijn alle relaties eenrichtingverkeer: er is altijd één kern die het oppervlak van een andere machine waarneemt (Kleinherenbrink, 2017). Natuurlijk kan die tweede machine dan wel weer terug naar de eerste machine kijken, maar ook dat gaat van kern naar oppervlakte.

Dit is weer minder leeg en verdrietig: het oppervlak is dus iets wat bestaat bij de gratie van een waarnemer. Misschien is hetzelfde wel waar voor ons eigen intiemste oppervlak: ons gezicht. In tijden van corona leer ik door al het videobellen mijn eigen gezicht beter kennen. Hierdoor drong tot me door dat voorheen mijn gezicht meer iets *van de ander* dan van mezelf was. Zelfs mensen die ik niet zo lang ken, hebben mijn gezicht al beter kunnen bekijken dan ikzelf, aangezien ik dat alleen maar vervormd kan waarnemen: in spiegelbeeld of via indirecte vastlegging (zoals een foto). Ik heb mijn eigen gezicht nog nooit direct bekeken! *De ander ziet mijn oppervlakte beter dan ikzelf*. Of, zoals Kleinherenbrink zegt: ‘Eenzaamheid is het lot van de kern van ieder machine, maar aan het oppervlak worden er banden gesmeed’ (Kleinherenbrink, 2017, p. 94). Alles is

dan wel in essentie eenzaam, maar het manifesteert zich pas echt door contact.

Wat er zich op deze oppervlakten manifesteert, noemt Kleinherenbrink de *kwaliteiten*. De oppervlakten zelf zijn neutraal, dat is hetgeen wat andere entiteiten kunnen waarnemen; wat er zich op die oppervlakten toont, wát er daar wordt waargenomen, dat zijn de kwaliteiten. Het zijn geen eigenschappen (wat *is* dit?) maar de attributen (wat *doet* dit?) van een machine (Kleinherenbrink, 2017).

Het vierde en laatste aspect van de machine is haar vermogens. Deze vermogens komen voort uit *registraties*: ontmoetingen met andere machines die hun sporen hebben achtergelaten. Deze vermogens bepalen uiteindelijk hoe de machine zich kan gedragen, het zijn de oorzaken van haar manifestaties. Dit resulteert, net als bij Deleuze, in een wordende filosofie: als de essentie van een ding haar vermogens zijn, en haar vermogens het gevolg van registraties door ontmoetingen met andere machines, dan liggen hun essenties niet vast (Kleinherenbrink, 2017).

Die vermogens bepalen bovendien hoe andere machines gelezen kunnen worden. Hierdoor ontstaat een continue stroom: alle machines ervaren enkel wat ze door hun vermogens kunnen ervaren, maar die ervaringen veranderen hun vermogens weer, tot in het oneindige (Kleinherenbrink, 2017).

Deze vier facetten (non-relatieve, geïsoleerde kernen; vermogens die bepalen hoe ze ervaren; oppervlakken als relationele eenheden; en hun kwaliteiten, de attributen die

zich via relaties met ander machines manifesteren) maken drie type syntheses mogelijk tussen de machines. Ten eerste brengen relaties machines samen in een andere machine, wat Kleinherenbrink ‘contractie’ noemt en wat het heden vormt. Het verleden bestaat bij de gratie van ‘registraties’: hoe de ervaringen van machines hun vermogens kunnen veranderen. Tot slot maakt ‘productie’ de toekomst: iedere relatie is een nieuwe machine die los staat van haar componenten, en zo is alles altijd aan het veranderen.

Dit geldt dus voor alle machines, net als wijzelf: we worden gevormd door (en vormen zelf) machines die door ons heen gaan en hun sporen in ons achterlaten. De wetten die voor machines gelden, zijn dus net zo goed geldig voor mensen als niet-mensen, voor zowel tastbare objecten als ideeën, de hele Latourlitaniën. Alles wat we vanuit het machinisme over iets kunnen zeggen, moet ook gelden voor andere machines: we zijn hier niet *een beetje* ons antropocentrische privilege kwijt. Over de ontologie van mijn eigen zijn moet hetzelfde opgaan als die van een tandenborstel.

Door ons bij de dingen te voegen, moeten we volgens Kleinherenbrink dus spreken over onbereikbare kernen en zo ontstaat er een fundamentele eenzaamheid. Maar zoals gezegd is die eenzaamheid paradoxaal: machines bestaan alleen terwijl ze schuren met andere machines, uit hun voegen worden getrokken en zelf aan het produceren zijn. Het leven is een orgie, waarbij de kernen van de orgasmes onbereikbaar blijven voor de ander. Enerzijds heeft alles zijn

eigen werkelijkheid, iedere machine ervaart een eigen wereld, een eigen perspectief gebaseerd op haar vermogens. Anderzijds doet ze dat in een pandemonium aan generatoren, contracties, registraties, manifestaties, passages en producties die voor zoveel interactie zorgen dat zeker is dat ‘onreducerbaar nooit hetzelfde kan betekenen als geïsoleerd’ (Kleinherenbrink, 2017, p 199.)

Dat is enigszins technisch, maar de implicaties zijn prachtig. Want: een machine is een gedicht! De kern van het gedicht is onbereikbaar, terwijl haar manifestaties blijven lonken. We zijn poëzie! De essentie van een kunstwerk is onbereikbaar, maar het *is* er wel, en het manifesteert zich, deels, aan de hand van de vermogens van de toeschouwer. Dit verklaart meteen ook waarom het zinnig is om over kunst te leren: lessen laten registraties achter in jouw machine, en dit verbreedt het perspectief waarmee jij het kunstwerk waarneemt. Als dit vermogen nog klein is, lijken kunstwerken daarom soms op elkaar (voor mij klonk toen ik een jaar of acht was, de klassieke muziek die mijn ouders draaide allemaal hetzelfde, nu kan ik me dat niet meer voorstellen). Een schilderij is niet alleen een doek met verf, natuurlijk niet, maar het is ook niet alléén maar onze ervaringen: het is een eigen machine met een poëtische kern.

We zijn eenzaam *en* niet eenzaam. Of, zoals Kleinherenbrink het verwoord: ‘iedere machine [is] *tegelijk* sterk en zwak [...]. Zwak, omdat ze nooit volledige meester wordt over haar onderdelen. Sterk, omdat ze nooit volledig overmeesterd kan worden door datgene waar ze onderdeel

van is. Zwak, omdat al haar vermogens via andere machines gegeneerd moeten worden. Sterk, omdat haar vermogens nooit te reduceren zijn tot haar relaties. Zwak, omdat ze vanuit haar kern of perspectief altijd openstaat voor een aantal andere machines en daardoor in hun invloedssfeer getrokken kan worden. Sterk, omdat ze ook zelf de kans heeft om andere machines in banen om haar heen te brengen. Zwak, omdat niets ooit vanzelf gebeurt en er altijd werk en energie nodig zijn om het minste of geringste gedaan te krijgen van andere machines, die van nature extern zijn van hun relatie en dus verzet plegen. Sterk, omdat ieder machine zelf een actieve, werkzame, energetische kracht in de realiteit is' (Kleinherenbrink, 2017, p175). Ook het machinisme nodigt uit tot experimenteren, tot het altijd beschikbaar hebben van een klein stukje nieuwe grond.

De leegte die ik aanvankelijk bij het machinisme voelde, kwam doordat ik het lastig vond om een ontologie te treffen die me bij de lurven greep (die iets wezenlijks in mezelf veranderde en waar ik dus wel naar *moest* luisteren) maar die tegelijkertijd de metafysische basis van de mens gelijkstelde aan die van een tandenborstel. *Alle* machines hebben een kern die onbereikbaar is, voor alle machines geldt dat hun vermogens bepalen hoe zij vanuit die kern en vanuit haar eigen perspectief naar de wereld kijken, om daar de kwaliteiten aan de oppervlakten van de andere machines waar te nemen. Een tandenborstel zal de wereld natuurlijk anders waarnemen dan ik, maar hij doet het volgens

dezelfde basiswetten. Ik en mijn tandenborstel zijn beiden machines onder de andere machines, onze vermogens worden gevormd door machines waarmee we in aanraking komen en tegelijkertijd moet nog blijken in welke mate die andere machines erin slagen in ons geregistreerd te worden.

Zegt het machinisme dan helemaal niets wezenlijks over ons *zelf*, over de mens? Jawel. Kleinherenbrink denkt de menselijke conditie als een zwerver of een nomade, net als Deleuze dat doet. Een nomade valt nooit helemaal samen met de machines die haar omringen. Een mensenleven is een enorme reeks passages, waarbij we telkens weer andere machines (menselijk en niet-menselijk) ontmoeten, die we contracteren en die hun effecten op onze vermogens achterlaten. We zijn dus altijd aan het werk en kunnen altijd van koers veranderen. We kunnen niet gereduceerd worden tot onze generatoren, we trekken er samen mee op, zwerven erdoorheen. Leven betekent verbonden smeden met andere machines, anders kunnen we onze vermogens niet actualiseren. Het machinisme is geen geruststellende filosofie: in plaats van houvast biedt het de belofte dat alles altijd onderhoud vereist, dat alles wat ontstaat zijn eigen registraties en contracties teweeg gaat brengen (Kleinherenbrink, 2017).

Hoe te leven? Het machinisme impliceert dat het erom gaat dat we *kieszen welke problemen we willen* (Kleinherenbrink, 2017). Een huwelijk is dus geen garantie op samenblijven, maar een gekozen probleem, een entiteit die onderhouden moet worden en die tegelijkertijd haar eigen leven leidt. Het

maken van een kunstwerk is ook nieuwe problemen kiezen, te meer omdat het werk al snel zijn eigen leven gaat leiden. De nomade is altijd aan het werk, hij reist, en doet dat op één manier: ‘bepakt, bezakt, altijd verzamelend, zelf veranderend, en vooral volledig bereid om iets volkomen nieuws en onverwachts op zijn pad aan te treffen’ (Kleinherenbrink, p. 237).

Hoewel het machinisme claimt dat er niets bijzonders is aan de mens, brengt het ons wel een verdomd creatieve en wordende levensbeschouwing. Ik zou me hierbij neer kunnen leggen: een prachtige, scheppende ontologie die de dingen mooi beschrijft en ook nog eens het artistieke verlangen uitbreidt naar de gehele kosmos; de hele wereld is een grote kunstenaar. Toch blijft de schoen wringen. Want er is wèl iets bijzonders aan de mens: zij kan namelijk aan zichzelf refereren. We hebben het woordje ‘ik’ bedacht, een woord waarmee een machine naar zichzelf kan verwijzen, iets wat zelfbewustzijn impliceert.

Hoe werkt dat woord in het machinisme? Hoe verhoudt een machine zich tot zichzelf? Als een machine een kern heeft, heeft ze ook een ‘zelf’. Kan een machine überhaupt naar zichzelf verwijzen? Kan ze zich dan bewust zijn van zichzelf? En hoe werkt zelfreferentie en zelfbewustzijn in termen van kernen, oppervlakten, kwaliteiten en vermogens?

Kleinherenbrink zegt hierover: “Een machine kan zichzelf niet zien in de direct zintuiglijke zin (noch kan ze zichzelf horen, voelen, proeven, enzovoort). *Ex hypothesi*

kan een machine namelijk alleen manifestaties van zaken waarnemen, en diezelfde regel blijft gelden wanneer de zaak in kwestie zichzelf is. Zelfs de optelsom van wat ik aan mijzelf waarneem kan dus niet mijn volledige ‘ik’ zijn, want dat is slechts een optelsom van manifestaties. Hetzelfde geldt wanneer ik naast mijn zintuiglijke waarnemingen van mijzelf ook mijn gedachten en emoties in ogenschouw neem. Ook die zaken zijn niet mijn ‘ik’. Het zijn zaken die ik produceer, en hoezeer ik sommige gedachten en emoties ook mag koesteren, ik ben ze niet” (A. Kleinherenbrink, persoonlijke communicatie, 17 november 2020).

Henri Bergson (aangehaald in Kleinherenbrink, 2017), zegt: ‘Is mijn persoon op een gegeven willekeurig moment één of meervoudig? Als ik één zeg, dan doemen er interne stemmen op die protesteren, zoals die van de sensaties, sentimenten en representaties waar mijn individualiteit tussen verdeeld is. Maar als ik haar expliciet meervoudig maak, dan komt mijn bewustzijn net zo sterk in opstand; het bevestigt dat mijn sensaties, mijn sentimenten en mijn gedachten abstracties zijn die ik op mijzelf uitvoer, en dat ieder van mijn staten alle andere impliceert.’ Volgens Kleinherenbrink is het niet een of-of maar een en-en: we hebben wel *een* kern, maar tegelijkertijd hebben we een dynamische structuur van vermogens. Het enge is echter, dat we onze eigen vermogens dus niet direct kunnen zien (zoals we ook niet in de kernen van andere machines kunnen kijken): we hebben alleen toegang tot hun manifestaties. We kunnen de vermogens van onze eigen kernen dus alleen

indirect waarnemen, via haar manifestaties: de ‘sensaties, sentimenten en representaties’ waar Bergson over praat.

Een machine zou haar kern zélf helemaal niet kunnen waarnemen, alleen de manifestaties van haar vermogens (gedachten, percepties). Er ontbreekt alleen één ding: het waarnemen zelf. Ik kan waarnemen dat ik waarneem. Ik kan mérken dat ik die manifestaties van mijn vermogens zie, ik kan er bewust van zijn dat ik kijk, mijn kern kan niet alleen waarnemen, het kan ook waarnemen dat hij waarneemt. Dat is wat het betekent om een ‘ik’ te hebben: hetgeen registreert, kan verwijzen naar de registrator zelf.

Dit gebeurt ook, bij mij althans, als een kunstwerk goed werkt, als het met me machineert: dan krijg ik het idee dat het zich bewust is van zichzelf¹¹. Dat het, in wat ze doet, verwijst naar wat ze doet. (Ook dat maakt ons uniek, trouwens, dat we kunst maken.)

Geert Mul zegt hierover dat zijn “bijdrage als kunstenaar, met als medium poëzie (kunst = poëzie) aan dit discours, mogelijk het zichtbaar maken van het onzichtbare is. Het zichtbaar maken van technologie en hoe technologie bemiddelt in alle facetten van onze perceptie en ethiek.

¹¹ Technisch gezien is dit dus iets anders dan hetgeen wat er zo bijzonder is aan mensen (dat ze hun waarneming kunnen waarnemen), maar laten we het (enigszins) simpel proberen te houden, en genoeg nemen met zelfreferentie an sich. (Meteen volgt daar weer uit dat dit ruimer is dan alleen mensen en kunst, andere systemen kunnen ook aan zichzelf refereren, zoals bijvoorbeeld theorieën, (recursieve) formules, paradoxen en grappen.)

Door middel van poëzie kan je dingen aan de oppervlakte brengen die anders onbemiddelbaar blijven. Poëzie brengt dingen aan het licht door middel van een poëtische ervaring. Niet door middel van een rationele gedachtegang. ‘Het zichtbaar maken van technologie en hoe technologie bemiddelt in alle facetten van onze perceptie en ethiek’ vindt plaats d.m.v. *self-referentiality*; een stijlvorm waarin het medium dat de realiteit oproept, tegelijkertijd erkent dat de realiteit die werd opgeroepen een illusie is. [...] [Dit] is wat mij betreft ook een definitie voor Poëzie” (G. Mul, persoonlijke communicatie, 25 maart 2020).

Zelfreferentie zien we ook terug in het ‘breken van de vierde muur’, waarbij het publiek zich ineens bewust wordt van de rol die ze speelt in de vorming van het werk. Een toneelstuk dat, door de toeschouwers erbij te betrekken, nog eens laat weten dat het een toneelstuk is. Soms is zelfreferentie expliciet: in *Krapp’s Last Tape* (Becket, 1958) is de protagonist naar opnames van zichzelf aan het luisteren. Een andere keer is het extreem, zoals in *Being John Malkovich* (Kaufman, 1999), of juist expliciet ironisch, zoals bij *La trahison des images* (Magritte, 1928). Vaak is het indirecter: de knullige synthesizers in de muziek van Leonard Cohen bijvoorbeeld lijken te wéten dat ze binnen het domein van Cohens muziek nog sterker zijn, *juist* als ze knullig zijn. Maar meestal gaat het om een intuïtie, om het gevoel dat het werk zich (enigszins) bewust is van wat ze teweegbrengt, er *zelf* bij is.

Dat zelfbewustzijn is natuurlijk wonderlijk, erg geschikt voor een loom gesprek midden in de nacht, terwijl men naar de Melkweg staart. Hoe kan dat in godsnaam zijn ontstaan? Machines die naar zichzelf kunnen verwijzen, die ook nog eens andere machines kunnen maken die naar zichzelf verwijzen? Hoe kunnen mensen zich bewust zijn gaan worden van zichzelf? En hoe werkt dat dan in het brein?

Gaan we het echt over de hersenen hebben? Ja, heel even. Ik ben hier namelijk onder andere gekomen om het balkje tussen alfa en bèta te breken. De beste plek om dat te doen, een plek die zowel boom als rizoom is, zowel subject als object, waar de eenzaamheid begint en eindigt, een bioscoopscherm dat naar zichzelf kan buigen en zijn eigen film kan zien, het natste netwerk dat er is: onze hersenen. Het is tijd om het menselijke brein te deterritorialiseren, om te kijken hoe dat zich gedraagt in een immanente ontologie.

Natte rizomen

Het voelt een beetje suf om over de hersenen te beginnen. Misschien omdat ze tot het lege, koude domein van de neuroreductionisten worden gerekend, tot de Dick Zwaabs van de wereld, die zeggen dat we ons brein zijn, en dat is alles: alles is *nature*, alle ervaringen zijn uiteindelijk *niets anders* dan hersenactiviteit. Liefde is uiteindelijk maar een stofje in onze hersenen.

Of misschien voelt het suf omdat het brein zo onpoëtisch is. Bij het woord 'brein' moet ik meteen denken aan de praatjes van Erik Scherder waar Mathijs van

Nieuwkerk en de rest van de studio zo enthousiast van worden. O, o, o, wat is 'het brein' toch interessant. Het is een onderwerp waar iedereen spannende feitjes over weet of TED-talks over heeft gezien. Het allerergst zijn de communicatie-experts die in kantoortuintrainingen te pas en te onpas hun modellen plotten op de hersenen, arbitraire weetjes uit hun context trekken en het *lef* hebben om ons meest complexe orgaan *samen te vatten in een diagrammetje*, waar dan tijdens de pauze over wordt gezegd dat het héél interessant en inzichtelijk was.

Ten slotte zou mijn schroom kunnen komen doordat de hersenen een van de belangrijkste onderwerpen waren tijdens mijn universitaire tijd, maar nu zit ik op de kunstacademie en daar kijken we een beetje neer op die niets-wetende wetenschappertjes die de werkelijkheid alleen maar in koude concepten en onmenselijke formules proberen te proppen.

Alsof je alleen zó over onze hersenen zou kunnen praten.

Om terug te komen op Dick Zwaab: we *zijn* ons brein niet, we hebben een brein, net als dat we voeten hebben, familieleden, ruzies en ideeën. Het brein is één van de machines waar de machine genaamd 'Ik' uit opgebouwd is. Het fijne van het rizomatische denken, van de Latourlitaniën, is dat ze niet of-of zijn, maar en-en. We zijn niet ons brein, we zijn *onder andere* ons brein. Liefde *is* niet een stofje, een verliefdheid ontstaat uit allemaal generatoren: herinneringen, geuren, lichamen, romantische films, *en* stofjes in onze hersenen.

We zagen eerder hoe machines uit vier componenten bestaan: ze hebben een onbereikbare kern waarvandaan ze kijken, kunnen alleen het oppervlak van de ander zien, kwaliteiten openbaren zich aan dat oppervlak, en ze hebben vermogens die bepalen hoe ze vanuit die kern vanuit hun eigen perspectief naar die wereld kijken. Het is ongelooflijk hoe goed deze eigenschappen terugkomen in onze hersenen. Hersencellen of neuronen communiceren met elkaar via elektrische signalen, via axonen van het cellichaam af en door dendrietten naar de cel toe. Net als machines hebben neuronen een onbereikbare kern (het ene neuron kan niet *in* het ander komen), ze hebben oppervlakten (axonen en dendrietten ontmoeten elkaar op synaptische spleten, waar ze met elkaar communiceren), kwaliteiten openbaren zich aan die oppervlakten (synaptische activiteit), en ze hebben veranderlijke vermogens (er bestaan plaatselijke, aangeboren specialiteiten, maar tegelijkertijd is dit enorm plastisch: het visuele gebied van mensen die blind zijn geraakt, gaat bijvoorbeeld na een tijdje auditieve informatie verwerken). Ons brein is dus een machine die bestaat uit machines (neuronen), die zich ook nog eens netjes schikken naar het machinisme.

Daarnaast is het denken in vermogens, zoals het machinisme het betaamt, ook hier zeer vruchtbaar. Het laat nog maar eens zien hoe zwakzinnig een concept is als 'we zijn ons brein'. Natuurlijk *ben* ik niet een brein waarin cognitie plaatsvindt, ik ben het vermogen tot (onder andere)

die cognitie: tot denken, herinneren, begrip, perceptie, taalproductie, voelen.

Eenzelfde gelijkenis zien we bij Latour. De hersenen bestaan uit zo'n honderdmiljard hersencellen (laatste schattingen liggen rond de 86.000.000.000), en ieder neuron gaat verbindingen aan met andere neuronen, soms wel met duizenden tegelijk. Die verbindingen bepalen alles, het lijkt er zelfs op dat dat de manier is waarop herinneringen worden opgeslagen, niet *in* de hersencellen, maar ertussen (Dudai, 2004). Het brein is dus één groot neuraal netwerk, met daarbinnen verschillende sub-netwerken. Dat lijkt dan weer verdomd veel op een netwerk van actanten: iedere zenuwcel is één actant.

De analogie gaat nog verder. De sterkte van die verbinding (het synaptische gewicht) bepaalt hoeveel invloed het afvuren van het ene neuron op de andere heeft. En volgens Latour is er maar één type relatie tussen zijn ontologische objecten/actanten: relaties die gebaseerd zijn op sterkte (Harman, 2009.) In die zin is de werkelijkheid één groot brein.

De concepten uit het nieuw materialisme doen denken aan de werking van het brein. Sterker nog, het laat zien dat ons denken meer is gaan lijken op het orgaan dat zo'n belangrijke rol speelt in dat denken. Het nieuw materialistische denken rizomeert, net zoals onze hersenen zelf.

Maar zeggen onze filosofen ook iets expliciets over het brein zelf? Ja. Althans, hoewel Deleuze graag over ‘het brein’ praat, is dat brein in zijn geval niet fysiek. Kunst, wetenschap en filosofie delen een brein met elkaar, alsof het hun gezamenlijke schaduw is. Hier is het brein een probabilistisch systeem of rizoom waarin nieuwe circuits kunnen ontstaan. Het vervelende is dat dit rizoom vaak bezet wordt door clichés (rigide circuits) die creativiteit in de weg staan. Hoewel dat brein groeit als rizomerend gras, trof Deleuze toch dikwijls hoofden waarin bomen groeiden. Deleuze wil nieuwe vitale ideeën, en omdat die per definitie geen vaste plaats hebben, moeten ze gecreëerd worden. ‘Als de mentale objecten van filosofie, kunst en wetenschap (anders gezegd, de vitale ideeën) een plaats hebben, dan in de diepste synaptische spleten, de hiaten en intervallen, tussenmomenten van een niet-objectiveerbaar brein, in een plaats waarvoor geldt dat erin zoeken neerkomt op erin creëren’ (Deleuze, aangehaald in Romein, Schuilenburg en Van Tuinen, 2009). Daarom zijn Deleuze en Guattari ook geïnteresseerd in dromen, dronkenschap en krankzinnigheid. Deze helpen om te ontsnappen aan de rigide circuits in ‘het brein’.

Bij Deleuze worden de hersenen nog niet echt tastbaar biologisch. Ook ander speurwerk levert voornamelijk beschouwingen op die het brein vooral als een metafysisch gegeven beschouwen, en niet echt reppen over het fysieke neurale netwerk (e.g. Pisters 2014). Dat is jammer, want om te onderzoeken hoe het existentiële zelf zich tot het nieuwe

materialisme verhoudt, zouden we ook moeten kunnen kijken naar de hersenactiviteiten die hierin een rol spelen. De Latourlitaniën staan dit immers toe: de Berlijnse muur, een herinnering aan een zomer, corona, Trump, *en* mijn hersenen zijn allemaal machines waar we rekening mee moeten houden.

Neurowetenschappers

Veel onderzoek naar bewustzijn in de neurowetenschappen gaat over het neurale correlaat. Dat het hier om een ‘correlaat’ gaat, impliceert dat het niet per se een causaal verband betreft: het gaat om welke hersenactiviteiten samenhangen met bewustzijn en welke niet. Toch wordt dit vervolgens vaak wel behandeld als een ‘voorwaarde’: alleen bij die hersenactiviteit kan bewustzijn ontstaan.

Zo’n correlaat wordt onderzocht door bijvoorbeeld te kijken naar het verschil tussen slaap en waken, of door illusies waarbij visuele stimuli wel door het oog waargenomen worden, maar niet het bewustzijn van de proefpersonen binnenkomt. Een voorbeeld van zo’n illusie is binoculaire rivaliteit. Hier worden twee verschillende stimuli (bijvoorbeeld een foto van een huis en van een gezicht), met behulp van een scheidende muur, onafhankelijk aan de ogen getoond: het huis alleen aan het linkeroog, het gezicht alleen aan het rechteroog. De bewuste ervaring hiervan is niet dat men een huis en een gezicht ziet, maar dat de ervaring van huis en gezicht elkaar stochastisch opvolgen (Blake & Logothetis, 2002). Laat de proefpersoon

rapporteren wanneer hij of zij een huis ziet, kijk welke hersenactiviteit correleert met de bewuste ervaring, en je weet iets meer over de ondersteunende hersenactiviteit.

Op basis van dergelijke onderzoeksinstrumenten, computermodellen, dierexperimenten, en een almaar groeiende kennis over de hersenen, zijn er verschillende theorieën over hoe het bewustzijn uit neurale activiteit kan ontstaan. Het ‘Global Workspace’ model (Dehaene and Naccache, 2001) stelt dat non-modulaire bewuste processen verspreid worden over een neurale systeem (het ‘Global workspace’-systeem), dat verschillende hersengebieden met elkaar verbindt. Cognitieve processen zouden onbewust kunnen plaatsvinden, totdat ze gemobiliseerd worden in dit globale workspace-systeem, waarmee ze het bewustzijn binnenkomen. Het verschil tussen bewuste en onbewuste informatieverwerking zou dus neerkomen op een integratie van verschillende modulaire processen.

Volgens Lamme en Roelfsema (2000) gaat het niet om een dergelijke integratie, maar om terugkerende informatieverwerking. Visuele informatieverwerking volgt een bepaalde trapsgewijze stroom, die een hiërarchie volgt van lagere orde (het herkennen van kleuren, simpele vormen en richtingen van bewegingen) tot hogere orde (het herkennen van een gezicht en emoties op dat gezicht). Lagere orde neuronen verwerken de signalen die van de ogen komen, geven ze door naar iets hogere orde neuronen, die abstractere, globalere informatie destilleren en weer verder doorgeven. Het belangrijke, echter, is dat dit niet

altijd eenrichtingsverkeer is: er ontstaat soms ook een informatiestroom van boven naar beneden. Hogere-orde neuronen communiceren terug naar beneden wat ze waargenomen hebben, om zo de informatieverwerking aan het begin te verbeteren. Volgens Lamme en Roelfsema is deze feedback precies het verschil tussen bewuste en onbewuste informatieverwerking: onbewuste informatieverwerking betreft alleen een stroom naar boven, bij bewustzijn wordt er ook informatie terug naar beneden gestuurd.

Een derde theorie is die van de ‘dynamische kern’ van het bewustzijn (Tononi & Edelman, 1998). Deze vat twee belangrijke aspecten van het bewustzijn samen: het is enerzijds altijd geïntegreerd, en anderzijds altijd gedifferentieerd. Geïntegreerd, omdat veel aspecten samen komen in één bewust moment; gedifferentieerd, omdat er in korte tijd enorm veel verschillende bewuste toestanden ervaren kunnen worden. (Dit doet denken aan Bergson, die zich afvroeg of zijn persoon op een gegeven willekeurig moment één of meervoudig is.) Om te kunnen integreren, is er een kern nodig die verbindingen heeft met zeer veel verschillende hersengebieden. Die kern is een groep neuronen die onderdeel is van één functioneel cluster. Tegelijkertijd moet deze kunnen differentiëren, het moet in staat zijn tot veel verschillende activiteitenpatronen. De beste kandidaat die aan deze voorwaarden voldoet is het thalamocorticale systeem: de cortex en de thalamus samen. Normaal gesproken is de neurale activiteit in dit systeem

enorm complex; interessant is dat die complexiteit juist afneemt tijdens verminderd bewustzijn (bijvoorbeeld wanneer men slaapt). Het gehele systeem gaat dan gesynchroniseerd oscilleren.

Het neurale Darwinisme (Seth & Baars, 2005) integreert de theorie van de dynamische kern in de evolutietheorie. Volgens hun model zijn processen die met 'waarde' te maken hebben belangrijk voor het bewustzijn (wat terug te vinden is in neurale systemen die een rol spelen in pijn, plezier, beloning en emotionele saillantie). Bewustzijn zou ontstaan wanneer er een integratie is tussen gebieden aan de achterkant van de hersenen (de hiërarchie waar Lamme ook over sprak), met gebieden aan de voorkant, die een rol spelen in een geheugen dat op waarde is gebaseerd. Het linken van actuele perceptuele input met herinneringen die uitgaan van waarde, zou evolutionair voordelig zijn. Doordat de diersoorten die deze twee kanten met elkaar linkten, beter overleefden, had dit een evolutionair voordeel. Bewustzijn is ontstaan als overlevingsstrategie.

Er zijn nog veel meer theorieën over bewustzijn, sommige vreemder dan anderen. Zoals die van Koch (2014) die claimt dat bewustzijn ontstaat wanneer een systeem maar complex genoeg is¹². Of neem het Orch-OR model van

¹² Zoals gezegd hebben de menselijke hersenen zo'n honderdmiljard hersencellen die onderling verbindingen aangaan met soms wel duizenden anderen neuronen, wat neerkomt op een netwerk van 100 biljoen (100.000.000.000.000) verbindingen. Dat is aardig complex. Maar andere systemen

Hameroff en Penrose (1996): volgens dit model vinden belangrijke quantumgebeurtenissen in microtubules plaats. Deze tubules raken coherent waardoor het door Marshall geponeerde Bose-Einstein condensaat ontstaat, en wanneer dat ontstaat, is er bewustzijn.

Zo kunnen we nog wel even doorgaan. Het is duidelijk dat het in de neurowetenschappen vooral gaat om het correlaat: wat gebeurt er in de hersenen dat samenhangt met bewustzijn? Vaak wordt dan gezegd dat het bewustzijn *ontstaat uit* die activiteit. Het is goed om dat correlaat serieus te nemen, om de hersenen niet weg te schuiven als een louter neuroreductionistisch spelletje. Het natte rizoom in ons hoofd is oneindig complex en interessant en speelt wel degelijk een rol in ons bewustzijn en dus in ons existentiële zelf. Maar bij die ‘rol’ blijft het: het zelfbewustzijn is niet tot hersenactiviteit te reduceren, het trekt er enkel samen mee op.

Het nieuwe materialisme zou zeggen dat het helemaal niet om een ‘correlaat’ gaat. Een correlaat impliceert dat er elders iets is waarmee samenhang ontstaat. Een beter woord is generator, of nog beter: er vindt contractie tussen machines plaats. Het zelfbewustzijn is natuurlijk ook een machine, en een machine is opgebouwd uit meerdere machines. Neurale activiteit is er één van.

kunnen dus ook aardig complex zijn. Zouden de netwerken van Latour ook bewustzijn hebben?

Het laatste aspect van het existentiële zelf, het zelfbewustzijn, is misschien wel het lastigste. Het machinisme lijkt te zeggen dat we ons niet echt van ons zelf bewust kunnen zijn, alleen van de manifestaties van onze vermogens. Toch kunnen we kijken naar het kijken, we kunnen ons bewust zijn van ons kijkende zelf. Hoe dat zelfbewustzijn is ontstaan is een *hard problem*, dat we niet anders kunnen benaderen dan rizomerend, waarbij we ook het natte netwerk serieus moeten nemen als generator.

Zero Person and the Psyche

Als we die hersenen en het bewustzijn níét immanent benaderen, blijven we steken in het lichaam-geest-probleem (*mind-body problem*): het debat over de relatie tussen bewustzijn van de menselijke geest enerzijds, en de fysieke hersenen anderzijds. Dit is het Cartiaanse materialisme (dat verwijst naar het dualisme van Descartes, die dacht dat lichaam en geest verbonden waren via de pijnappelklier). Dit materialisme gaat ervanuit dat fysieke activiteit in de hersenen correspondeert met bewuste ervaringen. Het mondt uit in neurowetenschappelijke zoektochten naar een correlaat.

In dit problematische lichaam-geest-debat is David Chalmers (die van *the hard problem of consciousness*) een belangrijke stem. Volgens Chalmers (1995) kan bijna alles tot haar materialistische bron gereduceerd worden, behalve bewustzijn. Bewuste ervaring is volgens hem niet iets wat voorspeld zou kunnen worden als gevolg van bepaalde

lagere-orde fysieke processen; in plaats daarvan is het een fundamenteel *nieuw* fenomeen. Ook hij denkt dus in een tweedeling: fysieke deeltjes en wetten aan de ene kant, bewuste ervaring aan de andere.

Bewuste ervaring wordt bij Chalmers meteen een soort basisingrediënt van het universum. Niet alleen in mensen, maar ook in apen, dolfijnen en eventueel zelfs in thermostaten kan een (rudimentaire vorm van) bewustzijn huizen. Chalmers gelooft dat bewustzijn ontstaat uit de functionele organisatie van het brein (wat we hierboven ook zagen bij de vier neurowetenschappelijke theoriën). Dit betekent dat bewustzijn niet alleen in de mens kan ontstaan, maar ook in andere systemen die dezelfde functionele organisaties volgen. Als het bewustzijn een fundamenteel component van de werkelijkheid is, dan zou het, net als materie, wijdverspreid door het universum moeten bestaan. Het zou inderdaad gek zijn als een basisingrediënt van de werkelijkheid pas 13,82 miljard jaar na de oerknal in de mens zou gaan ontstaan; als het zo'n fundamentele bouwsteen is, moet het gehele universum er deels uit zijn opgebouwd.

In *Zero Person and the Psyche* behandelt Graham Harman (2013) de ideeën van Chalmers. Van Harman komt het speculatief materialisme (wat samen met het nieuwe materialisme de basis is van het machinisme van Kleinherenbrink, die de twee probeert samen te voegen). Hij verzet zich tegen Chalmers idee dat de wereld is opgebouwd uit fysieke deeltjes en wetten enerzijds, en bewuste ervaring anderzijds. Volgens Harman zit het universum juist vol met

autonome entiteiten die niet te reduceren zijn tot microscopische fysieke bouwstenen of relationele aspecten. Harman vindt het beginpunt van het hele lichaam-geest-vraagstuk niet de juiste. Het impliceert namelijk dat we lichaam-lichaam-relaties wèl begrijpen, en alleen nog niet goed weten hoe die zich precies verhouden tot mentale fenomenen. Volgens hem is het vraagstuk heel iets anders, namelijk: hoe verhouden lichamen zich überhaupt tot elkaar?

Het ontologische model dat hij hiervoor voorstelt lijkt bijna volledig op het machinisme van Kleinherenbrink¹³. In plaats van *minds* versus *bodies*, stelt hij een wereld voor vol met objecten. Deze objecten hebben een essentie die is teruggetrokken van hun manifestaties aan elkaar (ze zijn fundamenteel eenzaam), en daarom geldt dat er tussen *alle* objecten een communicatieprobleem bestaat (Harman, 2013). Er is dus geen sprake meer van een lichaam-geest-probleem, maar een lichaam-lichaam-probleem, waarbij de definitie van dat ‘lichaam’ net zo immanent wordt als we bij de rest van het nieuwe/speculatieve materialisme zien.

Harman ontkent niet dat er mentale fenomenen zijn, integendeel: dat zijn net zo goed objecten. Hoe deze mentale objecten zich tot andere objecten verhouden is alleen niet het grootste probleem: *‘There is a universal body–body problem,*

¹³ Volgens Kleinherenbrink is er één klein verschil tussen hem en Harman: waar bij hem de machines continu kunnen veranderen, zijn de objecten van Harman relatief stabiel (Kleinherenbrink, 2014).

and the mind–body problem is only one of its tiny subsets, though admittedly one of special interest to those who have minds? (Harman, 2013, p. 259).

Deze objecten zijn zichzelf en tegelijkertijd hun informatie die invloed uitoefent op andere objecten. Dat geldt net zo goed voor een stoel of elektron als voor mijn eigen bewustzijn. Ik ben wat ik ben, maar introspectie is niet genoeg om te beschrijven wat mijn bewustzijn volledig is (Harman, 2013). Mijn bewustzijn is dus niet hetzelfde als *alleen maar* mijn eigen ervaring van dat bewustzijn.

Wat bij Kleinherenbrink de kern van een machine is, is bij Harman de nulde persoon. Voor hem zijn de eerste en de derde persoon inwisselbaar, omdat ze elkaar altijd nodig hebben: een eerste persoon kan alleen bestaan als hij naar een derde persoon kijkt (ik zie het bankje). Het is alsof het bekijken van een bankje deze eerste persoon (ik) en derde (het bankje) *produceert*. Het echte uitgangspunt, echter, is volgens Harman de nulde persoon: de onbereikbare essentie van de objecten zelf.

Mijn bewustzijn is dus nuldepersoon, zoals ook de essenties van de andere objecten dat zijn. Bedoelt Harman dat pas zodra ‘ik’ mij tot mijn eigen bewustzijn verhoud, hier een eerste-persoon een rol gaat spelen? Dat wordt net zo ingewikkeld als de zelfreferentie in geval van Kleinherenbrink: de eerste persoon kan namelijk het kijken zelf, zien. Ik kan waarnemen dat ik waarneem. Harman zegt dat er geen eerste-persoon-ervaringsstroom mogelijk is zonder een derde persoon die bekeken wordt. Dit

impliceert, ongeveer net als bij Kleinherenbrink, dat mijn mentale activiteiten niet meer bij mijn 'ik' of mijn bewustzijn horen, maar een derde persoon vormen waartoe ik me verhoud. De eerste persoon in mijn hoofd zou dan ontstaan doordat er *gedachten worden waargenomen* (passieve vorm); door die waarneming ontstaat een eerste persoon (het ik) en een derde (de gedachte).

Volgens Harman bestaan alle objecten zelf én vertalen ze realiteit tot informatie. 'Interpretatie' is dus een fundamenteel aspect aan lichaam-lichaam-relaties, niet alleen bewustzijn-lichaam-relaties. Hun essenties onttrekken zich aan deze interacties. Het zijn dus alleen de *beelden* die ze van zichzelf presenteren, die via een gedeeld medium worden overgedragen aan andere objecten (Harman, 2013). Dit is hetzelfde als een Kleinherenbergiaanse machine die de kwaliteiten (gemanifesteerde vermogens) van een ander machine waarneemt.

Net als de machine bij Kleinherenbrink, is een Harmaniaans object iets wat een eigen realiteit heeft, los van de informatie die andere objecten erover kunnen verkrijgen. Interessant is *waarin* dan precies een ervaring huist. Als voorbeeld neemt Harman dat hij naar een boom kijkt. Zijn relatie met die boom voldoet aan de eisen van een object: het heeft een eigen realiteit. Deze relatie is bovendien een voorwaarde voor de perceptie. Echter, zijn bewustzijn *bevat* deze perceptie niet, omdat het ook fouten kan maken in het beschrijven van de boom. Het interieur van *de relatie zelf*

(tussen Harman en boom) bevat de perceptie; de relatie is het object.

Dit is precies de reden waarom de zoektocht naar het correlaat van bewustzijn *in* de hersenen niet uitputtend is. Perceptie *huist niet in mij*, het huist in de relatie tussen mij en hetgeen ik bekijk; in de relatie tussen eerste en derde persoon.

Bewustzijn moet dus niet alleen gezocht worden in de hersenen, maar: *‘When we inquire into the world, we discover the system whose natural parts are the body, the brain, and the world. But we have no reason to assume that the brain can produce experience without the other two, any more than the lung can perform its proper function without oxygen’* (Rockwel, *Brain nor Ghost*, 2005, aangehaald in Harman, 2013).

Hoe verhoudt het bewustzijn zich tot het nieuwe/speculatieve materialisme? Volgens Harman kan het in elk object zitten. Dit betekent niet dat de bekende menselijke mentale processen zoals taal, emoties, fantaseren en herinneren in ieder object plaatsvinden, maar wel *waarneming* en *intentionaliteit*. Net als bij de machines van Kleinherenbrink, kunnen alle objecten registreren en bewegen. Het menselijke bewustzijn is complex, maar niet de enige plaats waar bewuste ervaring huist. Harman ziet zich niet als een aanhanger van het pan-psychisme, eerder van een soort poly-psychisme. Het interieur van een object wordt nooit door zichzelf waargenomen, maar enkel door één van de delen (zoals Harman die naar de boom kijkt). Bewuste ervaring is bij Harman iets relationeels. Veel

objecten gaan volgens hem geen relaties aan met andere objecten, en daardoor zijn ze wel reëel, maar zonder bewuste ervaring (Harman, 2013).

Het bewustzijn blijft een *hard problem*, maar die gaan we niet oplossen door alleen in de hersenen te zoeken (noch door ze te diskwalificeren). Volgens de immanente ontologieën delen we ons bewustzijn met de wereld, het ligt in het hart van alle dingen die bestaan. Het komt tot leven zodra het iets anders aanraakt.

‘Conclusie’

Een rizoom eindigt niet. Het blijft groeien, vertakken, nieuwe verbindingen ontstaan, nieuwe scheuren. Het ik zal dus ook blijven rizomeren, en daarmee zijn de antwoorden op de vraag van deze tekst, een eindeloos worden. Een ‘conclusie’ slaat dus eigenlijk helemaal nergens op.

Tijdens het schrijven van deze tekst voelde het soms alsof ik ergens omheen draaide. Alsof er een kern was die ik maar niet kon bereiken, alsof ik niet tot de essentie kon doordringen. Het leek alsof er iets niet helemaal goed ging, maar het is duidelijk dat dat juist eigen is aan alle zelden, alle essenties: ook de kern van deze tekst is onbereikbaar. Het manifesteert zich enkel aan de hand van de vermogens, van zowel schrijver als lezer.

Vanaf de wandeling op de dijk naar nu kroop alles samen op één immanent vlak, waarbij de dingen en de woorden ontologisch gelijkwaardig werden. Een subject bleek geen beginpunt maar een medium te zijn, een plaats waar twee entiteiten samenkomen, waar de ene zich kenbaar maakt aan de ander. Het subject openbaarde zich als iets wat ontstaat door zo’n ontmoeting, als een resultaat in plaats van een beginpunt. Op die raakvlakken, bij die dividuen, dat is waar het leven is en daar wil ik werken, maken.

Ik geloofde dat de zin van het leven in het leven zelf zat, en dat leven voornamelijk betekende: kijken. Nog steeds geloof ik het eerste, en het tweede ook wel, maar ik denk dat dit niet alleen kijken betekent. Het betekent aanraken.

Nieuwe oppervlakken maken, raakvlakken, gezichten die op elkaar drukken. De essentie van het leven is neuken, in elkaar doordringen. Kunstwerken moeten uitnodigen om geliefd te worden, maar die liefde moet niet, zoals Deleuze het noemt, een passief liefkozen zijn; ze moeten uitnodigen om er samen de liefde mee te bedrijven.

Ik blijft het nog steeds oneindig interessant vinden hoe het is om een mens te zijn, maar misschien ligt er een diepere, waarachtigere fascinatie onder: hoe het is om te bestaan. Hoe het is om een verhaal of een machine te zijn. En écht bestaan is altijd veranderlijk, wordend en verhoudend. Goede kunst laat dat werken, door samen te machineren.

Toen ik klein was liep ik vaak met onze hond Jola door de duinen en dan had ik wel eens het gevoel dat we samen gelukkig waren. Misschien is dat wat de post-menselijke conditie betekent. Er ontstaan nieuwe netwerken, rizomen, intra-acties of machines en als het lukt gaat het werken, gaat het stromen. Wanneer een verliefdheid verdwijnt zie je in dat die ander je toch nét niet begrijpt, net zo onbereikbaar was Jola, haar qualia van geluk waren anders dan die van mij. Maar dat maakt niet uit. Taal is ontoereikend, toch proberen we het. Ik aaide haar, zij blafte, en samen deelden we iets, maakten we iets nieuws op ons raakvlak.

Of is dat toch nog een antropomorfisme? Beter is misschien mijn wandeling op de dijk, in romantische eenzaamheid die ik linkte aan Camus en Bukowski: ook die

wandeling maakte ik eigenlijk samen, *de dijk en ik* produceerden het wandelen.

Zowel bij Harman als bij Kleinherenbrink wordt het ingewikkeld wanneer het bewustzijn zelf hetgeen is dat wordt waargenomen. Kan het bewustzijn zich bewust zijn van het bewustzijn zelf? Op het eerste gezicht leek dit een foutje in de theorieën: de kern of essentie van een machine of object was volgens hen immers onbereikbaar en dus zouden mensen ook onbereikbaar voor zichzelf zijn – maar we zijn in staat tot introspectie, dus klopt er iets niet.

Toch is hun oplossing elegant. Bij Kleinherenbrink is *een contractie zelf* een nieuwe machine, en bij Harman is het een eigen object. Het kijken naar zichzelf, krijgt een eigen kern: introspectie wordt een nieuw idiosyncratisch object. De waarneming van mijn bewustzijn is een machine of object op zichzelf, met een eigen essentie, waarvan ik alleen de kwaliteiten of manifesten van kan zien. Dit is het bioscoopscherm dat naar zichzelf buigt, een hersencel waarbij een zendende axonen zich verbindt aan een ontvangend dendriet. Wanneer iemand naar zichzelf kijkt, ontstaat er iets nieuws, iets eigens: dat kijken leidt een eigen leven.

De vraag ‘wat is kunst?’ is een saaie. Interessanter is: werkt dit specifieke kunstwerk? ‘Werken’ is natuurlijk niet te reduceren tot het object (de verf, etc), noch tot het subject (de toeschouwer), noch tot alléén hun relatie (de

toeschouwer die naar het doek kijkt), maar tot het gehele rizoom. Blijft die een beetje groeien?

Maar de visuele kunst moet geen silo zijn. We hebben theater, kunst, literatuur, muziek, en als ik stel dat er ook dingen *tussen* die disciplines kunnen bestaan, op hun gedeelde *oppervlak* (de plaats waar ze vanuit hun eigen vermogens naar elkaar kijken), wordt er vaak gezegd dat het beter is om in de eigen discipline te blijven, omdat je dan weet in wat voor geschiedenis en context je je bevindt. Maar ‘de kunsten’ zijn net zo goed machines. Een discipline is een eigen netwerk *en* deelt een netwerk, en dat gedeelde netwerk is net zo interessant. Daarnaast moeten we altijd blijven experimenteren, altijd een klein stukje nieuwe grond beschikbaar hebben. Dus waarom niet op de oppervlaktes tussen de disciplines?

Kijken naar kunst is als kijken naar een ander, en echt kijken naar een ander is als kijken naar kunst. Net als een ander heeft een kunstwerk een onbereikbare poëtische kern, is het bewust van zichzelf en manifesteert het haar vermogens op het oppervlak dat jullie delen.

De onbereikbaarheid van de dingen stemde me eerst droevig, daarna raakte haar schoonheid me. We zijn eenzaam *omdat we gedichten zijn*. Onze kernen zijn onbereikbaar, tóch wil je ernaar blijven luisteren, kijken. Het poëtische verlangen is een beetje als liefde: reiken naar iets wat onbereikbaar is, maar je blijft het tóch doen. Camus had gelijk: we delen Sisyphus’ absurde lot. Maar dat lot is niet het vergeefse zoeken naar betekenis in een zwijgend universum

(want dat universum kakelt continu). Het is de liefde voor het onbereikbare, in de poëzie en in de ander. Soms ben jijzelf die ander. Een 'ik' is een gedicht. Ook voor zichzelf.

Referenties

- Barad, K. (2003). *Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter*. *Signs: Journal of women in culture and society*, 28(3), 801-831.
- Becket, S. (1958). *Krapp's Last Tape*. Geregisseerd door Donald McWhinnie. October 1958, Royal Court Theatre, London. Toneelstuk.
- Blake, R., & Logothetis, N. K. (2002). *Visual competition*. *Nature reviews. Neuroscience*, 3(1), 13–21.
- Brouwers, J. (2010). *Bezonken rood*. Amsterdam: Atlas Contact.
- Camus, Albert. (2019). *De mythe van Sisyphus*. Utrecht: Uitgeverij IJzer.
- Christo & Jeanne-Claude. (1985). *The pont neuf wrapped*. Parijs.
- De Grave, P. (2009). *Nietzsche*. In *Deleuze compendium* (pp. 68-80). Amsterdam: Boom.
- De Kesel, M. (2009). *Logique du sens*. In *Deleuze compendium* (pp. 132-145). Amsterdam: Boom.
- Dehaene, S., & Naccache, L. (2001). *Towards a cognitive neuroscience of consciousness: basic evidence and a workspace framework*, 79, 1–37.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1980). *A Thousand Plateaus*. London, VK: Bloomsbury Publishing Plc.

- Deleuze, G. (2012). *Francis Bacon. Logica van de gewaarwording* (W van der Star, vert.). Amsterdam: Octavo Publicaties.
- Dudai, Y. (2004). "The Neurobiology of Consolidations, Or, How Stable is the Engram?". *Annual Review of Psychology*. 55: 51–86.
- Feynman, R. P., Leighton, R. B., & Sands, M. (1965). *The Feynman lectures on physics; vol. 3*. Addison-Wesley.
- Fincher, D. (Producent), Roth. (Regisseur), & Fitzgerald F.S. (Oorspronkelijk kortverhaal). (2008). *The Curious Case of Benjamin Button*. [Film]. Los Angeles: Paramount Pictures.
- Harman, G. (2013). *Zero-person and the psyche*. In *Mind that abides: panpsychism in the new millennium* (pp. 253-282). Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Groot, G (2009). *Difference et répétition*. In *Deleuze compendium* (pp. 111-131). Amsterdam: Boom.
- Guattari, F. (2007). *The machenic unconsciousness. Essays in schizoanalysis* (T. Adkins, vert.). Los Angeles: Semiotext(e).
- Hameroff, S. R. & Penrose, R. (1996). *Orchestrated reduction of quantum coherence in brain microtubules: A model for consciousness*. In S.R. Hameroff, A. Kaszniak en A.C. Scott (Eds.), *Toward a science of consciousness : Contributions from the 1994 tucson conference* (pp 507-540). Cambridge: MIT Press.
- Harman, G. (2009). *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re.press.

- Huygens, I. (2009). *Cinema*. In Deleuze compendium (pp. 313-327). Amsterdam: Boom.
- Kaufman, C. (1999). *Being John Malkovich* [Film]. Los Angeles, VS: Propoganda Films.
- Kleinherenbrink, A. S. (2014). *Alles is een machine*. In *Wijzgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap*, 54(2), 30-37.
- Kleinherenbrink, A. S. (2017). *Alles is een machine*. Amsterdam: Boom.
- Kleinherenbrink, A. S. (2017). Alles is een machine | Lezing door filosoof Arjen Kleinherenbrink (Lezing). In *Radbound Reflects*. Geraadpleegd van <https://soundcloud.com/radboudflects/alles-is-een-machine-lezing-door-filosoof-arjen-kleinherenbrink>
- Koch, C. (2014). *In which I argue that consciousness is a fundamental property of complex things...: A BIT of Consciousness*. MIT Press.
- Lamme, V. A., & Roelfsema, P. R. (2000). The distinct modes of vision offered by feedforward and recurrent processing. *Trends in neurosciences*, 23(11), 571–579.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. (C. Porter, vert.). New York: Harvester Wheatsheaf (1993).
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Laermans, R. (2009). *Verlangen*. In Deleuze compendium (pp. 237-251). Amsterdam: Boom.
- Magritte, R. (1928). *La trahison des images*.

- Oosterling, H. (2009). *Rizoom*. In Deleuze compendium (pp. 188-204). Amsterdam: Boom.
- Posman, S. (2009). *Literatuur*. In Deleuze compendium (pp. 299-312). Amsterdam: Boom.
- Philippa, M., Debrabandere, F., Quak, A., Schoonheim, T., en Van der Sijs, N. (2009). *Etymologisch Woordenboek van het Nederlands*. Amsterdam: University press.
- Pisters, P. (2014). *Hersenen en beeldschermen: cinema, neuro-beeld en digitale cultuur (voor) bij Deleuze*. In Wijsgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap, 54(2), 30-37.
- Romein, E., Schuilenburg, M. B. & Van Tuinen, S (2009). *Deleuze compendium*. Amsterdam: Boom.
- Romein, E. (2009). *Hume*. In Deleuze compendium (pp. 51-67). Amsterdam: Boom.
- Seth, A. K., & Baars, B. J. (2005). *Neural Darwinism and consciousness*. Consciousness and cognition, 14(1), 140–168.]
- Stengers, I. (2009). *Leven / denken*. In Deleuze compendium (pp. 262 - 285). Amsterdam: Boom.
- Tononi, G., & Edelman, G. M. (1998). Consciousness and Complexity. *Science*, 282(5395), 1846–1851.
- Van Tuinen, S., Schuilenburg, M. B., & Romein, E. (2009). *Qu'est-ce que la philosophie? De voorwaarden van het denken volgens Deleuze en Guattari*. In Deleuze compendium (pp. 21-50). Amsterdam: Boom.
- Van Tuinen, S. (2009). *Le pli*. In Deleuze compendium (pp. 161-181). Amsterdam: Boom.

- Vandenabeele, B. (2009). *Schilderkunst*. In Deleuze compendium (pp. 288-298). Amsterdam: Boom.
- West, Stephen (Producent). (2018, 8 december). *Philosophize This!: Gilles Deleuze pt.1 What is Philosophy?* [Audiopodcast]. Geraadpleegd van <https://www.philosophizethis.org/deleuze-pt-1>

